

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



**TESIS DOCTORAL**

**Monacazioni forzate e forme di resistenza al patriarcalismo nella  
Venezia della Controriforma**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Susanna Mantioni**

Directoras

Roberta Adelaide Modugno  
María Victoria López Córdón

**Madrid, 2014**



Scuola Dottorale in  
Scienze Politiche, Sezione  
Questione Femminile e Politiche Paritarie  
XXVI ciclo



Doctorado en  
Historia Contemporánea  
Facultad de Geografía e Historia

Tesi di Dottorato

# **MONACAZIONI FORZATE E FORME DI RESISTENZA AL PATRIARCALISMO NELLA VENEZIA DELLA CONTRORIFORMA**

Dottoranda:  
*Susanna Mantioni*

Tutors:  
*prof.ssa Roberta Adelaide Modugno*  
*(Università degli Studi Roma Tre)*  
*prof.ssa María Victoria López-*  
*Cordón (Universidad Complutense*  
*de Madrid)*

Anni Accademici 2011-2013

# INDICE

Ringraziamenti	p. 4
Introduzione	p. 6
<b>1. LA VITA MONASTICA</b>	
1.1 Organizzazione interna dei conventi e regime devozionale delle monache	p. 18
1.2 La popolazione monastica veneziana	p. 30
1.3 Attività culturali in monastero: musica, teatro e scrittura	p. 34
1.4 Il ruolo pubblico dei monasteri	p. 40
1.5 « <i>Aut maritum, aut murum</i> »: matrimoni, doti e monacazioni forzate a Venezia	p. 49
<b>2. L'IMPATTO DELLA CONTRORIFORMA SUI MONASTERI FEMMINILI</b>	
2.1 Riforme pre-tridentine e resistenze delle monache	p. 66
2.2 L'avvento della Riforma protestante, il Concilio di Trento e la questione della clausura delle monache	p. 73
2.3 Le visite patriarcali presso i monasteri femminili veneziani	p. 85
<b>3. LE VOCI CRITICHE DELLA CONDIZIONE MONACALE: ARCANGELA TARABOTTI</b>	
3.1 Vita ed opere	p. 92
3.2 Le <i>Lettere familiari e di complimento</i>	p. 115
3.3 La trilogia sulla vita monastica: <i>La semplicità ingannata</i> , <i>l'Inferno monacale</i> e <i>il Paradiso monacale</i>	p. 120
3.4 Il dittico proto-femminista: <i>l'Antisatira</i> e <i>Che le donne siano della spetie degli huomini</i>	p. 151

<b>4. GLI EPISODI DI INFRAZIONE ALLA DISCIPLINA E VIOLAZIONE DELLA CLAUSURA</b>	
4.1 Monachini e frequentatori illeciti dei monasteri femminili	p. 169
4.2 Spose e soldati di Cristo: inimicizie, relazioni di tipo domestico e «nozze spirituali»	p. 192
4.3 Il rapporto fra monacazioni forzate, fughe dai monasteri e scandali di natura sessuale	p. 229
 <b>5. <i>PER VIM ET METUM</i>: LA QUESTIONE DELLA “COERCIZIONE”</b>	
5.1 Fughe dal monastero e procedure per la richiesta di dispensa dalla vita religiosa	p. 261
5.2 Forme e modalità delle coercizione	p. 275
5.3 La teologia morale di fronte le questioni del timore e della coercizione	p. 289
5.4 Casi di richieste di annullamento dei voti a Venezia	p. 293
 Conclusioni	p. 300
 Appendice I: «Description de tutti li Monasterij de Monache della Città»	p. 306
 Appendice II: «Nota di tutte le Anime esistenti nella Città di Venezia nell’Anno 1586»	p. 307
 Appendice III: Un canto popolare di Matteo Venier	p. 309
 Resumen (extensión máxima de 4.000 caracteres)	p. 312
 Abstract (English version)	p. 314
 Bibliografia	p. 316

## RINGRAZIAMENTI

Sono molti i debiti di riconoscenza che ho contratto negli ultimi tre anni spesi per le ricerche e la stesura di questo lavoro.

Anzitutto, vorrei esprimere un sentito ringraziamento alle due tutor della tesi, María Victoria López-Cordón e Roberta Adelaide Modugno.

A Francesca Cantù e Manfredi Merluzzi esprimo tutta la gratitudine dell'allieva fortunata che li ha *incontrati* prima ancora che *meritati*.

Ringrazio anche tutti i membri del collegio docenti della Scuola dottorale in Scienze politiche di Roma Tre: in particolar modo, i due direttori avvicendatisi, Renato Moro e Leopoldo Nuti, per aver, con molta disponibilità, affrontato con me tutte le difficoltà burocratiche che una tesi, come questa, in cotutela fra due Atenei, ha comportato; la coordinatrice della sezione Questione femminile e politiche paritarie, Maria Luisa Maniscalco, per aver creduto sin dal principio in questo progetto di ricerca; Michela Fusaschi, per la curiosità con cui ha seguito questo lavoro e per la vivacità intellettuale con cui lo ha fatto; Stefania Bartoloni, per avermi introdotto nella grande famiglia della Società italiana delle storiche.

Ringrazio anche il prof. Juan Carlos Pereira Castañares e María José Sanz Díaz, rispettivamente direttore e responsabile della gestione amministrativa del Dipartimento di Storia contemporanea, nonché Rosa Dal Mar Mota Alberca, segretaria amministrativa del Dipartimento di Storia moderna della Universidad Complutense de Madrid: senza il loro aiuto e la loro disponibilità sarebbe stato tutto molto più difficile.

Voglio esprimere la mia gratitudine anche a Luigi Vittorio Ferraris, che dimostra di seguire sempre con grande interesse le mie ricerche.

Ringrazio anche tutti i bibliotecari e gli archivisti che ho incontrato in questi anni, in particolar modo Enrica Lozzi, della Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma, per la cortesia e la dedizione con cui svolge il proprio lavoro, in tempi difficili.

Un ringraziamento speciale va anche ad Annalia, Giulio e Paolo, per avermi sempre supportata, ognuno a proprio modo.

Un ultimo ringraziamento, *last but not least*, lo riservo agli amici, a quelli di sempre e ai “nuovi”, madrileni (autoctoni o di adozione) e alle colleghe di dottorato, tutte rigorosamente donne, con le quali ho condiviso speranze, timori, frustrazioni e piccole vittorie.

È a me che dedico questo lavoro.

## INTRODUZIONE

Sorpresa: è dietro le grate di un convento che nei secoli passati le donne hanno potuto assaporare spazi di assoluta libertà. Altro che isolamento, reclusione, vita grama. Potrebbe sembrare un paradosso eppure è storicamente provato che nel corso dei secoli la vita claustrale, anche quella più rigorosa e dura, è riuscita a garantire all'universo femminile una libertà intellettuale impensabile per le società dell'epoca. Nessun'altra realtà ha saputo fare tanto<sup>1</sup>.

Così ha scritto recentemente sul quotidiano *Il Messaggero* Franca Giansoldati commentando la pubblicazione della *Storia delle monache* di Silvia Evangelisti<sup>2</sup>, «[...] un testo – a detta della giornalista – che smonta pezzo per pezzo il cliché stereotipato della monaca di Monza»<sup>3</sup>.

Il convento fu, effettivamente, nelle società di antico regime luogo privilegiato per fanciulle e donne chiamate dalla vocazione ad essere spose di Cristo, ma fu altresì luogo *infernale* e dimora coatta per molte, moltissime giovani, soprattutto patrizie, veneziane e non.

Nel dibattito storiografico apertosi sulla funzione sociale del monastero e sulla questione della libertà di scelta delle monache, si sono imposte due visioni molto differenti: da una parte, taluni studiosi hanno teso a mettere in luce come lo spazio del convento, per la sua segregazione dal mondo, avesse permesso alle donne di agire in relativa autonomia (si pensi, ad esempio, all'istituzione del Capitolo, in cui le monache erano chiamate a votare, molto tempo prima che ciò fosse concesso al resto delle donne di tutto il mondo) e raggiungere posizioni apicali, come nel caso delle badesse; altri studiosi hanno invece

---

<sup>1</sup> Franca Giansoldati, *Clausura. Arte e intelletto dietro quelle grate*, in «Il Messaggero», sabato 9 giugno 2012, p. 21.

<sup>2</sup> Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, Il Mulino, Bologna, 2012.

<sup>3</sup> Franca Giansoldati, *Clausura. Arte e intelletto dietro quelle grate*, in «Il Messaggero», op. cit., p. 21.

sottolineato le ombre della vita monastica, soprattutto a causa delle forti limitazioni impostesi dopo l'avvento del Concilio di Trento.

Certamente, l'istituto monastico era diventato, come avremo modo di notare, una "estensione" della famiglia patriarcale in cui si riflettevano gerarchie e modelli del patriziato urbano; ma mentre alcune ricerche hanno analizzato tale istituto come centro di auto-realizzazione e di *female agency* per molte fanciulle<sup>4</sup>, altri studi hanno abbracciato l'idea del convento come luogo di reclusione, vero e proprio carcere, soprattutto per tutte quelle donne che mal volentieri sopportavano la vita religiosa imposta loro dalle proprie famiglie.

A noi sembra si ponga il problema di accordarsi su alcuni punti chiave rispetto alla storia delle donne in generale e, più in particolare, rispetto alla storia delle religiose, forzate e non: su tutti, in che termini affrontare la questione del "potere" delle donne stesse. Intendiamo, con tale espressione, una loro limitata partecipazione al potere maschile? O forme diverse di "potere", - diremmo - negoziate, indirette<sup>5</sup>? Anne Jacobson Schutte, in un suo colloquio con Silvana Seidel Menchi, ha affermato - e noi lo condividiamo pienamente - che al concetto di "potere" preferirebbe sostituire quello di «spazio di auto-affermazione»<sup>6</sup>. Quest'ultima è un'immagine che rimanda e si collega ai piccoli interstizi della società patriarcale, in cui le donne sono riuscite, in diversi modi, a far breccia.

---

<sup>4</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Presentazione*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Lynn Lara Westwater e Meredith Kennedy Ray), *Lettere familiari e di complimento*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2005, pp. 8-9. L'autrice aveva già espresso questo suo giudizio storiografico anche in *Introduzione*, in Gianna Pomata - Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2005, in part. pp. IX-XVII.

<sup>5</sup> Cfr. Francesca Cantù, *Introduzione*, in Francesca Cantù (a cura di), *I linguaggi del potere nell'età barocca*, Viella, Roma, 2009, vol. I, p. 16. Vedi anche Giulia Calvi (a cura di), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Viella, Roma, 2004, pp. VII-VIII.

<sup>6</sup> *Per un ritratto. Colloquio con Anne Jacobson Schutte (23-24 novembre 2007) con una postilla (15 febbraio 2008)*, in Robert A. Pierce - Silvana Seidel Menchi (a cura di), *Ritratti. La dimensione individuale nella storia (secoli XV-XX). Studi in onore di Anne Jacobson Schutte*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2009, p. XVII.



Il concetto di «oppressione» (*oppression*) - scrive Silvana Seidel Menchi - non è più il comune denominatore delle esperienze storiche e delle prove storiografiche delle donne. Al concetto di «oppressione» come chiave di interpretazione del passato femminile - che dominò la storiografia negli anni Settanta e negli anni Ottanta - è subentrato il concetto di «autonomia e iniziativa», ovvero di «autonomia e intraprendenza» (*agency*), si è cioè sostituita una visione attiva e dinamica del ruolo svolto dalle donne nelle società occidentali<sup>7</sup>.

In una epigrafe del 1557 posta sul muro di cinta dell'Arsenale, a Venezia, vi è un'incisione: «Spes et amor grato carcere nos retinent» («Speranza e amore ci trattengono in questa gradevole prigione»). È tutto ciò che resta dell'antico convento delle canonichesse agostiniane di Santa Maria delle Vergini, di cui parleremo nelle prossime pagine. Per ora, concentriamoci su quella figura retorica del "grato carcere"<sup>8</sup>, su cui, come abbiamo detto, ha insistito una parte della storiografia sui conventi femminili.

Nella polemica sulla concezione del monastero come luogo di segregazione e di restrizione della libertà personale o come unico luogo possibile di auto-affermazione per le donne di *ancien régime*, ha senz'altro giocato un ruolo fondamentale uno dei testi più importanti del femminismo del XIX secolo: *A Room of one's own* di Virginia Woolf (1892-1941). Molte studiose hanno rintracciato proprio nella cella monastica quella "stanza tutte per sé" di cui Woolf aveva parlato come elemento indispensabile per le donne al fine di ritagliarsi autonomia e indipendenza. Electa Arenal ha scritto:

For centuries, most of the women who in Virginia Woolf's phrase had "a room of their own" found it in the cloister. [...]. The cloister, which common opinion often represents as a refuge (or a prison), was equally a place in which women

---

<sup>7</sup> Silvana Seidel Menchi, *A titolo di introduzione*, in Silvana Seidel Menchi - Anne Jacobson Schutte - Kuhen Thomas (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna. Atti del convegno internazionale «Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna/Time and Space in Women's Lives in Early Modern Europe»*, Trento e Rovereto, 8-11 ottobre 1997, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 14-15.

<sup>8</sup> Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Il Mulino, Bologna, 2004, pp. 17 e Francesca Medioli, *Lo spozalizio di Santa Maria delle Vergini*, in Tiziana Plebani, *Storia di Venezia città delle donne. Guida ai tempi, luoghi e presenze femminili*, Marsilio, Venezia, 2008, p. 55.

could support each other and even cultivate a certain amount of independence. It provided women of greatly divergent personalities with a semiautonomous culture in which they could find sustenance, exert influence, and develop talents they never could have expressed as fully in the outside world. In that sense, the convent was a catalyst for autonomy<sup>9</sup>.

In alcuni casi ciò può essere stato vero, ma certo riteniamo che l'equazione che accosta la vita conventuale ad una presunta emancipazione, soprattutto a fronte di una vocazione forzata, ci sembra una palese semplificazione storiografica: siamo assolutamente d'accordo con Francesca Medioli quando sostiene che lo "scambio" istruzione/fertilità istituzionale imposta, fosse del tutto impari per le donne costrette al chiostro; la possibilità cioè, di studiare e formarsi in convento, essendo sollevate dal peso del proprio ruolo biologico, prevedeva una rinuncia per le donne, quella alla propria sessualità e più in generale alla propria libertà, che in molti casi sorpassava di molto i benefici acquisiti<sup>10</sup>. Ciò che non ci sentiamo di condividere pienamente con la studiosa è la conclusione a cui arriva a partire da questo ragionamento: dopo una fase in cui la storiografia italiana si è concentrata sulle donne perseguitate (come le streghe) e dopo un'ulteriore fase «di riflusso», in cui ci si è concentrati su episodi di santità femminile, – sostiene Medioli – la moda storiografica si è poi concentrata sullo studio delle donne «vincenti» (come le regine). Questo procedimento avrebbe permesso di investire le donne, tutte, di un potere che di fatto, per la studiosa, – ed è su questo punto che dissentiamo – non avevano:

In questa fase, anche non studiando solo regine, tutte le donne vengono investite di un potere, piccolo o grande a seconda delle mansioni: non più vittime, non più vincenti in una sfera altra, ma per lo meno presenti e in grado di gestire qualcosa (quando invece secondo me, tristemente, il mondo era degli uomini e alle

---

<sup>9</sup> Electa Arenal, *The Convent as Catalyst for Autonomy. Two Hispanic Nuns of the Seventeenth Century*, in Beth Miller (Edited by), *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1983, p. 149.

<sup>10</sup> Cfr. Francesca Medioli, *Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune questioni più generali*, <http://centaur.reading.ac.uk/28074/2/Tarabotti%20fra%20storia.pdf>, p. 24, consultato il 28 marzo 2014.

donne, che pure erano presentissime, restavano – quanto a potere – le briciole, quelle lasciate cioè dagli uomini perché di scarso o di nessun interesse)<sup>11</sup>.

Convinzione ribadita dalla stessa studiosa in un altro passaggio:

[...] è quanto meno tendenzioso presumere che [...] queste donne recluse esercitassero di fatto un grande e vero potere. Superata la fase della storiografia “vittimista” degli anni Settanta-Ottanta, bisogna ora ridimensionare quella, altrettanto sviante, degli anni Novanta circa l’«autonomia e indipendenza» delle donne [...]. Una volta ammessa «l’esistenza di un dominio maschile, e dunque di una subordinazione» femminile, non è più sufficiente fermarsi – e consolarsi – indagando «sulla natura e l’articolazione» dei poteri esercitati da esse [...]. Una volta constatata la presenza e l’organizzazione, occorre anche avere il coraggio di ammettere che il mondo era degli uomini e alle donne restavano le briciole, gli scarti, gli interstizi da colmare laddove vi erano assenze, mancanze, ruoli di secondo piano<sup>12</sup>.

Ancora una volta riteniamo sia necessario accordarsi sulle parole: se parliamo strettamente in termini di “potere”, è chiaro che il caso delle monache forzate, che hanno messo in atto diverse forme di resistenza rispetto a scelte di vita che venivano loro imposte dai propri familiari senza possibilità di appello, non falsifica questa affermazione; ma se, fermo restando il carattere fortemente patriarcale delle società di *ancien régime* e della Venezia dei secoli XVI e XVII, consideriamo il concetto di auto-affermazione e di resistenza, riteniamo che questa visione possa essere, in parte, ridiscussa.

Siamo convinti che questo nostro giudizio non possa ascriversi a quel filone storiografico che Medioli definisce «revanchista, quasi trionfalistico»<sup>13</sup>: tuttavia, riteniamo che, una volta stabilito che le donne – per usare ancora un’espressione della studiosa – fossero «soggetti deboli», sia necessario fare un

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>12</sup> Francesca Medioli, *Reti familiari: matrilinearità nei monasteri femminili fiorentini seicenteschi. Il caso di S. Verdiana*, in Margareth Lanzinger – Raffaella Sarti (a cura di), *Nubili e celibi tra scelta e costrizione (secoli XVI-XX)*, Editrice Universitaria Udinese, Udine, 2006, p. 30.

<sup>13</sup> Francesca Medioli, *Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune questioni più generali*, op. cit., p. 26.

passo avanti per analizzare come, date le premesse di oppressione e subalternità, le donne si siano sapute ritagliare spazi di auto-affermazione, anche se non di emancipazione e di modeste possibilità di azione<sup>14</sup>.

Condividiamo, a tale riguardo, ciò che Louise Tilly scrisse nell'ormai lontano 1989, in risposta ad un'affermazione di Judith Bennett che individuava nella domanda «Perché e come la subordinazione delle donne è durata tanto a lungo e in tanti diversi contesti storici?»<sup>15</sup> l'unico vero punto centrale cui la storia delle donne avrebbe dovuto rispondere. Ebbene, Tilly scrisse:

In questa forma la domanda non può avere risposta, né in teoria né in pratica. Se la subordinazione è universale e immutabile, essa non costituisce un problema storico, e non può essere spiegata. L'evoluzione della storia delle donne (e in generale degli studi sul *gender*) verso varianti più problematiche della questione – la tendenza a operare raffronti, a considerare diversi tipi e gradi di subordinazione, eventuali eccezioni o situazioni in cui essa è meno pesante – è stata vitale, sia dal punto di vista teorico che pratico<sup>16</sup>.

Anche Mary Beard, giustamente, a nostro avviso, ha sostenuto che appropriandoci del solo concetto di “oppressione” la storiografia rischia di non uscire dal paradosso per cui la storia delle donne risulti solo “un lungo elenco di sconfitte”<sup>17</sup>. Condividiamo con Beard l'idea che le donne siano state una forza viva nella storia e che abbiano agito attivamente nella società nonostante le esclusioni formali dal potere, dall'economia, dall'istruzione, ecc.

---

<sup>14</sup> Certo è vero che tali tracce di auto-affermazione possono riscontrarsi non solo nei chiostri: Medioli sostiene giustamente che Moderata Fonte e Lucrezia Marinelli, che citeremo nelle prossime pagine, nonché Sara Copio Sullam (1590-1641), contemporanee o quasi di Arcangela Tarabotti, furono donne di mondo e autrici prolifiche (cfr. Francesca Medioli, *Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune questioni più generali*, op. cit., p. 29); ma è chiaro che il chiostro, per le monache forzate, rappresenta il luogo emblematico del potere patriarcale.

<sup>15</sup> Louise A. Tilly - Judith M. Bennett, *Gender, storia delle donne e storia sociale*, in «Passato e presente», 20-21, maggio-dicembre 1989, p. 35.

<sup>16</sup> Ivi, p. 36.

<sup>17</sup> Cfr. Mary R. Beard, *Woman as a Force in History*, Macmillan, New York, 1973, p. 89. Cfr. anche Ginevra Conti Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, ERI, Torino, 1980, pp. 10-12, la quale non condivide l'analisi della storica americana.

Certamente, come ha sostenuto J. Schneider Zangrando, quello di “oppressione” è un paradigma adeguato per analizzare la vita delle donne nelle società d’*ancien régime*, ma che si è rivelato spesso riduttivo, quando l’analisi storiografica ha teso ad ignorare le risposte che le donne hanno saputo fornire alla loro stessa oppressione<sup>18</sup>. Siamo d’accordo dunque con Ginevra Conti Odorisio quando scrive:

Bisognerà quindi verificare se ed in quali forme si può parlare di oppressione, quali espressioni assunse la coscienza dell’oppressione, seguire tutte le possibili modificazioni avvenute e le diverse forme di oppressione esistenti nelle varie classi, e, per quanto possibile, perché non sempre documentabili, i legami esistenti tra la situazione della donna, la discussione intorno alla sua funzione sociale e politica, e le forze politiche<sup>19</sup>.

Come abbiamo già accennato, a partire dagli anni Settanta del Novecento, abbandonata la categoria di “oppressione” negli studi sulla storia delle donne, si era intrapresa la strada del “riconoscimento”, volgendo l’attenzione alle figure di donne che erano riuscite ad auto-affermarsi. Fu così che, per diverse ragioni, l’istituzione monastica divenne campo di ricerca importante<sup>20</sup>.

In effetti, lo studio della vita monastica femminile si presta ad un approccio multidisciplinare: si può spaziare dalla storia sociale alla letteratura, dalla storia economica a quella del teatro, della musica e, ovviamente, a quella religiosa<sup>21</sup>. Noi prenderemo in esame lo studio dell’istituto monastico solo e soltanto in chiave sociale e non religiosa, evidenziando ed analizzando quali forme di resistenza alla società patriarcale abbiano messo in atto alcune monache

---

<sup>18</sup> Cfr. J. Schneider Zangrando, *Women's Studies in the United States: Approaching Reality*, in «American Studies International», Fall, 1975, p. 16. Cfr. anche Ginevra Conti Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, op. cit., p. 12.

<sup>19</sup> G. Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, Bulzoni, Roma, 1979, p. 25.

<sup>20</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Il monachesimo femminile tra passato e presente*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona, 1997, p. XI.

<sup>21</sup> Cfr. Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit., p. 8.

veneziane autodefinitesi “forzate”. Tenteremo allora di liberarci sia del moralismo, che ha pervaso grande parte della storiografia italiana non recente, sia di ogni tipo di *voyeurismo* che analisi delicate, come quelle ad esempio sugli scandali sessuali nei monasteri, possono sottendere.

Il Serenissimo Dominio, all’incirca alla metà del XVI secolo, si componeva di uno “Stato da terra”, che comprendeva il Veneto, parte del Friuli, il Bresciano e il Bergamasco e di uno “Stato da mar” costituito da Istria, Dalmazia, Isole Ionie, Candia (Creta), Cicladi, Sporadi e Cipro, fino alla sua perdita nel 1571. Proprio in quell’anno Venezia partecipò, con la Lega degli Stati cristiani (Santa Sede, Spagna, Ducato di Savoia e Repubblica di Genova), alla battaglia di Lepanto dalla quale tuttavia uscì, seppur vincitrice, senza trarre alcun beneficio: nel trattato di pace del 1573, firmato separatamente con l’Impero Ottomano, la Serenissima perse Cipro e subì l’imposizione di un gravoso tributo. Negli ultimi decenni del XVI secolo, Venezia doveva anche difendersi dai pirati Uscocchi, che assaltavano le navi nell’Adriatico. Inoltre, le nuove rotte commerciali aperte dalla scoperta dell’America e della via marittima alle Indie Orientali, iniziavano a causare, alla fine del XVI secolo, il declino del commercio marittimo veneziano. Questo è l’ambito geopolitico in cui ci muoveremo e che ci obbligherà a chiederci, fra l’altro, se sia esistita una specificità veneziana che ha permesso la nascita di un proto femminismo il quale ha ridiscusso criticamente, nell’ambito della *Querelle des femmes*, il sistema dotale e le strutture portanti della famiglia patriarcale<sup>22</sup>.

Per comprendere a fondo il fenomeno delle vocazioni forzate, è necessario analizzare le politiche matrimoniali in vigore a Venezia nel periodo 1550-1650, obiettivo che ci proponiamo di affrontare nel primo capitolo di questa ricerca, in

---

<sup>22</sup> Cfr. Anna Bellavitis, *Introduzione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), p. 6, consultato il 6 maggio 2011.

cui tenteremo anche di fare il punto su cosa significasse intraprendere la vita monastica, come fosse composta la popolazione conventuale veneziana e quali fossero le attività culturali promosse in monastero. Se in età barocca i conventi femminili mantennero, come effettivamente sembra, una forte presenza nel tessuto sociale e nella vita culturale di Venezia, ci chiederemo, ancora nel primo capitolo, quali argomentazioni contrapporre alla tesi secondo cui la clausura li avrebbe marginalizzati devitalizzandone la funzione pubblica. Come è delineabile dunque il ruolo dei monasteri femminili in epoca post-Tridentina? Per fare il punto su tale questione ci rivolgeremo alle fonti da noi raccolte presso l'Archivio Segreto Vaticano, che sembrano indicare abbastanza chiaramente la funzione imprescindibile dei conventi in tutte le città italiane della Controriforma<sup>23</sup>: essi diventavano punti di riferimento indispensabili per tutte le cosiddette "mal maritate", per le vittime di violenza domestica e per le donne considerate "a rischio" (ex prostitute, giovani vedove e altre figure femminili rimaste prive della protezione maschile), ecc. Il secondo capitolo della tesi è dedicato invece all'impatto della Controriforma sui monasteri femminili veneziani, con particolare riguardo al fenomeno della clausura, mentre il capitolo terzo è dedicato ad una compilazione critica degli studi sin qui editi su Arcangela Tarabotti, monaca forzata e pensatrice politica veneziana di grande rilievo che è riuscita ad inquadrare i nodi problematici della questione femminile della società del tempo, individuando la causa delle monacazioni forzate in un problema anzitutto politico. L'aspirazione ad una maggiore libertà nasce, per questa protagonista indiscussa degli albori del pensiero "femminista", da condizioni di vita insopportabili per «[...] quelle infelici che, fatte monache senza esser chiamate da Dio, son prive d'ogni bene e bersaglio d'ogni mala fortuna e che, dopo tanti patimenti e sciagure, haveranno

---

<sup>23</sup> Abbiamo preferito colmare, ogni volta che si sono palesate, le lacune documentarie relative alla città di Venezia, rivolgendo il nostro sguardo anche a fonti riguardanti altre città italiane.

forse un più doloroso e sfortunato fine»<sup>24</sup>. Nel quarto capitolo ci rivolgeremo invece ai documenti conservati presso l'Archivio di Stato (facenti parte del fondo riguardante i processi intentati fra il XVI e il XVII secolo dai provveditori sopra i monasteri) e quello della Curia patriarcale di Venezia per analizzare, in che tipo di situazioni critiche, riguardanti episodi di infrazione alla disciplina e di violazione della clausura, i monasteri veneziani si trovarono coinvolti. Il capitolo cinque, infine, affronterà la questione della coercizione<sup>25</sup>: quali erano gli agenti principali delle vocazioni forzate delle giovani patrizie veneziane? In che modo le famiglie le costringevano a fare una scelta di vita religiosa niente affatto sentita? Attraverso quali strumenti legali le monache potevano far ricorso, al fine di rendere reversibile la loro condizione di spose di Cristo?

Non ci proponiamo di fare un'analisi di tipo quantitativo; non possiamo chiederci, infatti, quante monache forzate, oltre quelle così definite nei documenti che abbiamo consultato, esistessero nei monasteri femminili veneziani; la nostra indagine sfugge ineluttabilmente ad un'analisi quantitativa perché, al di là delle stime più o meno attendibili, non potremo mai sapere nulla su tutte quelle religiose forzate che accettarono il proprio destino monastico, rassegnandosi. Nulla possiamo sapere anche relativamente agli episodi estemporanei di ribellione e/o di fuga dai conventi che siano sfuggiti alle maglie della giustizia. Così ha sostenuto Anne Jacobson Schutte riguardo un'indagine simile alla nostra:

Un'applicazione di metodi statistici a questi documenti [si riferisce soprattutto ai documenti riguardanti richieste, avanzate da religiosi, di restituzione allo stato laicale] sarebbe un errore gnoseologico. Che cosa sono in grado di dirci i numeri di per sé – quante adolescenti furono costrette a prendere i voti da padri, madri, zii,

---

<sup>24</sup> Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990, p. 31.

<sup>25</sup> Anche in questo caso, in assenza di fonti documentarie relative alla città di Venezia e al Serenissimo Dominio, per le ragioni che spiegheremo, ci rivolgeremo a resoconti di altre città italiane.



fratelli? I nudi dati numerici appiattirebbero la ricchezza e la complessità delle situazioni vissute, la combinazione dinamica degli equilibri famigliari e interpersonali, che si configura in modo diverso, da caso a caso. Per esempio: qualsiasi dato numerico appiattisce, impoverisce, la varietà quasi infinita delle pressioni, delle intimidazioni, delle combinazioni di minacce dirette e indirette, degli allettamenti e delle violenze, che finivano per domare la resistenza di figli e figlie a entrare in religione<sup>26</sup>.

Ancora, rispetto al privilegio delle fonti di carattere giudiziario, che sono quelle cui faremo maggiormente ricorso, Schutte fa delle riflessioni importantissime le quali sottendono un vero e proprio manifesto storiografico che saremmo pronti a sottoscrivere:

Mi attraeva la storia nella sua dimensione umana, l'esperienza individuale. Quando Spitz si riferiva a Carlo V come 'Carlo V, imperatore del Sacro Romano Impero', la dimensione umana mi sfuggiva, si dissolveva nella carica<sup>27</sup>. [...]

Confrontarsi con l'ermeneutica della fonte è un passaggio obbligato per ogni storico che usa documenti di tipo giudiziario. [...] decisivo per me, per la mia coscienza ermeneutica, è l'incontro con persone vive. Negli atti giudiziari di qualsiasi tipo che io conosca, sia per esperienza personale di ricerca sia tramite la lettura delle pubblicazioni di altri storici, si incontrano persone vive. Privilegiare la fonte giudiziaria significa, per me, privilegiare l'ottica della persona, dell'individuo. Mi preme sottolineare che non si tratta di una scelta formale, di una predilezione espositiva o comunicativa: si tratta di una scelta conoscitiva. Conosco il passato attraverso le persone, conosco le istituzioni, la vita sociale, la guerra e la pace - sempre attraverso le persone. La scelta di trattare il mio tema attraverso una sequenza di ritratti è una decisione della quale sono profondamente convinta<sup>28</sup>.

Siamo persuasi che accostandosi con onestà intellettuale alle prove documentarie relative a vicende di monache forzate non si rintraccerà una storia univoca di oppressione, così come non emergeranno vicende edificanti di emancipazione: ciò che riteniamo importante tenere in considerazione in ricerche come la nostra è che la realtà sia sempre più complessa e stratiforme

---

<sup>26</sup> Per un ritratto. Colloquio con Anne Jacobson Schutte (23-24 novembre 2007) con una postilla (15 febbraio 2008), in Robert A. Pierce - Silvana Seidel Menchi (a cura di), *Ritratti. La dimensione individuale nella storia (secoli XV-XX). Studi in onore di Anne Jacobson Schutte*, op. cit., p. XIX.

<sup>27</sup> Ivi, p. XI.

<sup>28</sup> Ivi, pp. XXI-XXII.

del nostro modo di raccontarla e di tutte le semplificazioni, giornalistiche e non,  
cui possiamo far ricorso.

## 1. LA VITA MONASTICA

«Tanto è a dire monaca, quanto è a dire sola»<sup>29</sup>.

### 1.1. Organizzazione interna dei conventi e regime devozionale delle monache

Il processo che dallo stato laicale portava una donna allo stato religioso si dipanava lungo un arco di tempo medio-lungo. Diventare monache, cioè, sottendeva, più che un unico evento fondante, un percorso composto da vari momenti. Possiamo individuare almeno quattro tappe principali in tale percorso: l'accettazione e l'entrata in convento; la vestizione (quando una giovane era cioè "vestita" con l'abito dell'ordine religioso); la professione (quando la novizia pronunciava i voti solenni); la consacrazione e la velazione<sup>30</sup>.

La cerimonia di vestizione era composta da due momenti salienti: il primo inscenava l'entrata della giovane nella clausura; il secondo sottolineava il carattere sacrificale della stessa<sup>31</sup>. Questo passaggio veniva sottolineato da due processioni: la prima avveniva dall'altare maggiore della chiesa esteriore all'uscio del convento; la seconda si svolgeva invece nella chiesa interiore del monastero. Parenti e amici accompagnavano la giovane ragazza fino

---

<sup>29</sup> *Regola del Padre San Benedetto tradotta in lingua italiana per quella parte solamente che aspetta alle monache che vivono sotto la regola di San Benedetto dell'Osservanza*, Venezia, appresso l'herede di Damian Zenaro, 1617, p. 188, cit. in Francesca Bianchini, *Regola del vivere, regola del convivere*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1996, p. 196.

<sup>30</sup> Cfr. Kate Lowe, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 227.

<sup>31</sup> Cfr. Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1999, p. 137 e Gabriella Zarri, *La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe – début XVIIe siècles)*, in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», 26, 2007, pp. 37-60.

all'ingresso del convento dove era attesa dalla badessa e dal resto delle monache.

Durante la prima processione, capeggiata da un prete che portava una croce, la ragazza recitava il salmo "Quemadmodum desiderat cervus"<sup>32</sup> fino ad arrivare a ridosso dell'entrata principale del convento. Prima di varcarne la soglia, avveniva uno scambio di battute fra il prete e la novizia: dopodiché la porta del convento si chiudeva dietro la giovane e il primo atto poteva dirsi concluso. Apriva il secondo atto della cerimonia la processione delle monache del convento nella chiesa interiore. Le preghiere delle monache, la loro recita dell'inno "Veni Creator Spiritus" ed una messa precedevano le cerimonie di vestizione e di tonsura. La ragazza doveva rispondere ad alcune domande poste dal padre confessore, per testimoniare la volontarietà del suo sacrificio. Alla fine di questo secondo rito, l'abito e il velo non ancora indossato (che testimoniava la morte di Cristo e marcava così lo stato vedovile della sposa celeste) venivano benedetti. La novizia riceveva anche una cinta dalla badessa, simbolo di temperanza e castità. Ogni monaca tagliava poi una ciocca di capelli della nuova entrata che finalmente poteva indossare il velo in segno di modestia, sobrietà e continenza. Ogni dettaglio della cerimonia di vestizione e di tonsura era anche espressione metaforica del sacrificio della bellezza della giovane come atto d'amore nei confronti del suo sposo celeste. La cerimonia si concludeva poi con un bacio "di riconciliazione" che la novizia offriva alla badessa e alle altre monache.

La cerimonia di professione invece, consisteva nella pronunciazione dei tre voti solenni: castità, povertà e obbedienza. Nel punto che separava la parte

---

<sup>32</sup> Cfr. *Ordo, rituum et caeremoniarum suscipiendi habitum Monialem, & emittendi Professionem ad Venetae Diocesis usum olim iussu Illustrissimi & Reverendissimi D. D. Francisci Vendrameni Patriarchae Venetiarum, & Editus nunc vero Curantibus Sororibus Theupolis Degentibus in Monasterio S. Luciae, recenter typis commissus*, apud Andrea Poleti, Venetiis, 1694, p. 1, cit. in Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 137-138 (e, più in generale, pp. 137-141 per la descrizione delle cerimonie di vestizione e professione).

pubblica dalla parte interna (dove, cioè, prendevano posto normalmente le monache) della chiesa del convento, la novizia doveva sdraiarsi faccia a terra, coperta da un velo nero. Quando il prete le diceva di alzarsi e prepararsi per incontrare il suo sposo celeste, la monaca rimuoveva il velo che la copriva, si alzava e recitava le seguenti parole: «Ecce venio ad te dulcissime Domine, quem amavi, quem quaesivi, quem semper optavi»<sup>33</sup>. La scena era ripetuta tre volte. Poi, la novizia pronunciava i voti di fronte alla badessa e accedeva all'altare della chiesa interiore recitando: «Me totam in hostiam viventem offero, & sacrifico»<sup>34</sup>. Così la professa riceveva il suo nuovo velo.

Il Concilio di Trento aveva stabilito che la professione dovesse avvenire ad un'età che permettesse una scelta cosciente della vita monastica, età che veniva fissata a sedici anni.

In generale la popolazione conventuale cambiava solo molto lentamente<sup>35</sup> e consisteva in un numero di donne variabile fra cinquanta e cento.

La comunità religiosa doveva riprodurre i ruoli familiari: le monache erano fra loro "sorelle", "figlie" della "madre" badessa e del "padre" spirituale che governava il convento. Ogni monastero aveva anche un confessore ordinario, cui veniva corrisposto un regolare salario annuo e uno o più cappellani che celebravano messe e comunicavano le monache.

---

<sup>33</sup> *Ordo, rituum et caeremoniarum suscipiendi habitum Monialem & emittendi Professionem ad Venetae Diocesis usum olim iussu Illustrissimi & Reverendissimi D. D. Francisci Vendrameni Patriarchae Venetiarum, & Editus nunc vero Curantibus Sororibus Theupolis Degentibus in Monasterio S. Luciae, recenter typis commissus*, ivi, p. 25, cit. in Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, ivi, p. 139.

<sup>34</sup> *Ordo, rituum et caeremoniarum suscipiendi habitum Monialem & emittendi Professionem ad Venetae Diocesis usum olim iussu Illustrissimi & Reverendissimi D. D. Francisci Vendrameni Patriarchae Venetiarum, & Editus nunc vero Curantibus Sororibus Theupolis Degentibus in Monasterio S. Luciae, recenter typis commissus*, ivi, pp. 26-27, cit. in Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, *ibidem*.

<sup>35</sup> Sulla longevità delle monache fiorentine e veneziane cfr. Judith C. Brown, *Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna. Un'analisi demografica*, in «Quaderni storici», 85, aprile 1984, pp. 117-152 e Elizabeth Santschi, *L'Obituaire de San Daniele (1577-1804): Etude démographique*, in «Studi veneziani», 13, 1971, pp. 655-664.

Ogni monastero aveva poi le sue costituzioni che ne regolavano la vita interna. Il governo del convento era affidato alla badessa o priora che veniva eletta dalle monache con voto segreto<sup>36</sup> alla presenza dell'ordinario o del vicario e di due ecclesiastici. Alla badessa, che doveva essere eletta con l'appoggio di due terzi del Capitolo e che doveva avere almeno quaranta anni, spettava la distribuzione degli uffici e, più in generale, la sorveglianza sulla vita delle monache.

Attraverso l'istituto del Capitolo le monache erano responsabili anche della gestione finanziaria del convento. In Capitolo si sceglievano, fra l'altro, anche gli investimenti più proficui per il convento, da effettuare con il denaro contante proveniente dalle doti. Le monache veneziane, ad esempio, investivano soprattutto in proprietà e *livelli* (prestiti privati erogati sotto forma di vendite fittizie, così da eludere il divieto di usura) e molti dei conventi più ricchi possedevano immobili (soprattutto terreni agricoli o edifici ad uso abitativo).

Molte studiose hanno sottolineato che nella gestione di tali patrimoni le monache esercitavano effettivamente un potere sconosciuto alla maggior parte delle altre donne della società, accedendo, come ha scritto Mary Laven «[...] a quella che era la cultura completamente maschile della politica»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Si veda, a tale proposito, Biblioteca del Museo Correr di Venezia (d'ora in avanti: BMC), Codice Cicogna, 2570 (*De Ballottationibus*), p. 285: «Per rimuovere li disordini, et abusi introdotti in alcuni Monasterij di Monache con pessimo essemplio nelle ballottationi, che si fanno nei loro Capitoli, acciò che quelle possino rettamente, et senza alcuna fraude, ordiniamo che per l'avvenire alcuna Monaca sia chi si voglia non possa sotto alcun colore, o pretesto in qualunque attione capitolare dar in mano la sua balla a cadaun altra Monaca per ballottar con quella in nome suo, ma che cadauna debba ballottar sinceramente con la sua balla propria sola, proibendole espressamente che nessuna Superiora possa dar balla segnata alle Monache, né meno ch'esse Monache in caso le fosse data possano con tal balla ballottar sotto pena in caso di contraffazione di scomunica, e di privatione di voce attiva e passiva per un anno, et d'altre pene a nostro arbitrio». (20 luglio 1613).

<sup>37</sup> Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 64.

All'interno dei monasteri esistevano due classi di monache: le coriste (o velate) e le converse (o servigiali), le quali svolgevano perlopiù incarichi di servizio<sup>38</sup>.

Le coriste provenivano di solito da famiglie patrizie o nobili e pagavano, per entrare in convento, la dote piena. Erano i loro gli incarichi più prestigiosi: da quello di badessa a quelli di tesoriere, sacrestane, cellerarie, procuratrici, discrete (cioè consigliere della badessa), insegnanti, portinaie, ecc.

Le converse erano invece quasi sempre di umili origini e, a differenza delle coriste, non emettevano necessariamente la professione dopo un anno di noviziato. Erano ammesse in convento soprattutto per svolgere mansioni che sollevassero dagli impegni più "mondani" le coriste che potevano così concentrarsi sulla preghiera; esse si facevano carico dei lavori più pesanti: pulivano, facevano il bucato, cucinavano, curavano le monache ammalate e badavano agli animali domestici.<sup>39</sup>

Poiché il monastero riproduceva le dinamiche sociali esistenti al di fuori delle mura conventuali, non sorprende che le coriste, figlie dell'élite urbana, fossero messe nelle condizioni di usufruire del servizio prestato dalle loro colleghe di estrazione sociale più bassa.

Nelle regole dei vari ordini veniva spesso cristallizzata la differenza fra coriste e converse: alle prime, per esempio, non potevano essere affidati compiti pesanti in quanto dovevano dedicarsi agli esercizi spirituali; le seconde

---

<sup>38</sup> Cfr. Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit. e, della stessa, *Ricche e povere. Classi di religiose nelle comunità monastiche femminili tra Cinque e Seicento*, in Margareth Lanzinger – Raffaella Sarti (a cura di), *Nobili e celibi tra scelta e costrizione (secoli XVI-XX)*, op. cit., pp. 37-48. I decreti della Sacra Congregazione stabiliranno che le converse non dovessero costituire più della terza parte del numero totale delle monache e che al massimo vi sarebbe potuto essere un rapporto di una conversa ogni cinque monache all'interno del convento. Cfr. Carla Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Istituto di Storia Medioevale e Moderna, Università di Napoli, Napoli, 1970, p. 62.

<sup>39</sup> Gli ordine della Sacra Congregazione stabiliranno che le converse dovessero servire in comune al monastero e che nessuna corista potesse averne una particolare almeno che non fosse inferma. Cfr. Carla Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, ivi, p. 63.

dovevano invece essere abili al lavoro fisico e, possibilmente, al momento della loro accettazione in convento, di un'età compresa fra i venti e i quaranta anni.

Le converse non avevano accesso all'istruzione in convento proprio perché servire era la loro unica missione. Non avevano neanche facoltà di partecipare attivamente in Capitolo (come abbiamo accennato, l'organo di governo del monastero, in seno al quale si prendevano le decisioni più importanti) poiché esse non avevano diritto di voto.

Anche gli abiti indossati da coriste e converse esplicitavano le loro differenti funzioni: il velo nero distingueva le prime dalle seconde che invece indossavano il velo bianco. Era comunque obbligatorio per tutte indossare l'abito dell'ordine: esso naturalmente copriva interamente il corpo delle monache e doveva essere composto di una stoffa non particolarmente elaborata. Anche i capelli, da portare rigorosamente corti, dovevano testimoniare la sobrietà delle spose di Cristo. Erano poi proibiti specchi, decorazioni alle pareti e altri oggetti di lusso.

Ovviamente le differenze fra coriste e converse si riverberavano anche negli spazi a loro disposizione: vivevano in aree separate e di norma le celle delle prime erano più grandi di quelle delle seconde. Alcune famiglie potevano addirittura possedere celle all'interno dei conventi da destinare alle monache ad esse congiunte<sup>40</sup>.

Anche in refettorio c'era una sorta di diritto di precedenza: le converse potevano accedervi solo una volta che le loro colleghe più fortunate avessero finito di consumare il pasto.

---

<sup>40</sup> L'abuso, da parte di alcune monache, delle celle come proprietà privata sarà fra i problemi più a lungo persistenti nella vita monastica, con cui anche i decreti conciliari dovettero confrontarsi. Cfr. Silvia Evangelisti, *«Farne quello che pare e piace...». L'uso e la trasmissione delle celle nel monastero di Santa Giulia di Brescia (1597-1688)*, in «Quaderni storici», anno XXX, n. 88, fascicolo 1, aprile 1995, pp. 85-110 e Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 82-99.



Anche se, infine, estrema unzione e degna sepoltura erano garantite a tutte le monache senza distinzioni, alle coriste erano concessi ulteriori onori e celebrazioni.

In sostanza, nonostante il sistema monastico fosse incardinato su principi di eguaglianza e vita comunitaria, all'interno delle comunità femminili che popolavano il convento si perpetuavano quelle sperequazioni e quei privilegi che di fatto le monache non abbandonavano quando lasciavano la vita laica.

Alla componente gerarchica strutturale del convento, fondata da una parte su distinzioni orizzontali fra monache (in base alla loro entrata nella vita religiosa) e dall'altra su distinzioni verticali (fra professe e converse), si giustapponeva anche un'altra distinzione basata sul nodo generazionale: come vedremo anche nelle prossime pagine, quando ci serviremo delle fonti d'archivio, sono moltissimi i richiami alla conflittualità esistente fra anziane e giovani monache. Al momento ci basti citare un episodio avvenuto a Venezia nel luglio del 1629. L'allora patriarca Giovanni Tiepolo aveva ricevuto da un gruppo di giovani monache del monastero agostiniano di S. Alvise la richiesta di poter modificare la stoffa che componeva l'abito del loro ordine al fine di renderlo più leggero, per fronteggiare la calura del periodo estivo<sup>41</sup>. Dopo un iniziale diniego, il patriarca si era lasciato convincere ad andare incontro alla richiesta delle monache, purché non modificassero né il colore né il modello dell'abito. Le monache anziane del monastero di S. Alvise, però, non presero bene la decisione del patriarca e impugnarono la risoluzione scrivendo al doge: da duecentotrenta anni, sostenevano, le monache del convento di S. Alvise indossavano quell'abito con morigeratezza di costumi. «Hor ne sopraggiunge per novo pensiero a otto, o diece Monache delle ultime entrate nel Monasterio

---

<sup>41</sup> Nonostante il monastero di S. Alvise fosse agostiniano, specificherà in seguito il patriarca Giovanni Tiepolo nella sua lettera al doge e al Senato, le monache già da qualche anno prima dell'episodio che qui stiamo richiamando avevano preso a vestirsi come le francescane su consiglio e induzione del loro ex confessore, il piovano di S. Fosca.

di voler mutar habito, e pur sono state vestite con obbligo di esso»<sup>42</sup>: non solo le giovani che erano state vestite con quell'abito avevano avuto l'ardire di chiedere che esso fosse cambiato, sostenevano le anziane del monastero, ma lo avrebbero fatto a causa di «[...] un capriccio di capo per lascivia [...]»<sup>43</sup>, turbando la quiete del monastero dove, sottolineavano ancora le monache indignate, ha sempre regnato la pace e la concordia. Lo strappo provocato dall'insolente richiesta delle giovani monache di S. Alvise causò tanto dissenso all'interno del convento che «[...] non si sente altro che commotioni, diversità de pensieri, et di discordia contraria alla nostra Religion e stato, *volendo le giovane soprastare alle vecchie*, [...]»<sup>44</sup>. La lettera al doge terminava con la richiesta che non si permettesse alle giovani l'uso del nuovo abito, affinché non si credesse «[...] che siccome fossero doi sorte di habiti, fossero anco due sorte di governo, [...]»<sup>45</sup>. La reazione delle monache anziane alla decisione del patriarca obbligò quest'ultimo a scrivere al doge e al Senato una lunghissima lettera di giustificazioni rispetto alla sua decisione e alla sua buona fede; nella missiva, in cui stigmatizzava la reazione delle monache anziane alla sua decisione, il patriarca confessava di aver concesso alle giovani monache il leggero cambio di abito affinché

[...] vivessero se non più consolate, almeno assai men discontente, riflettendo in me stesso come esse siano nobili, allevate, e nodrite con somma delicatezza, et rispetto, che se fossero d'altro sesso ad esse toccarebbe il comandare, e governare il Mondo, che si sono confinate fra quelle mura non per spirito di devotione, ma per impulso dei loro, facendo della propria libertà tanto cara anco a quelli che mancano dell'uso della ragione, un dono non solo a Dio, ma anco alla Patria, al Mondo, et alli loro più stretti parenti, che in quei strettissimi forni delle lor Celle, dove stano a cuocersi la vita, et cruciarsi con l'animo, ritrovandosi ben spesso molte di esse a tale strettezza, che mancandole il necessario cibo, convergono pascersi solo di lagrime et di

---

<sup>42</sup> BMC, Codice Cicogna, 2570 (*Super Reformatione Habitus Monialium Monasterii S. Alvisjis Venetiarum*), p. 298.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, corsivo nostro.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 299.

affanni, ho cercato col temperare il rigore nelle cose honeste, accrescerlo poi nelle altre contrarie alla medesima honestà<sup>46</sup>.

Torneremo sulla missiva del patriarca Tiepolo perché, come è evidente, la sua opinione sulla libertà delle monache sacrificata sull'altare della stabilità politica della Serenissima Repubblica è di sommo interesse per il nostro studio. Al momento ci basti notare con quanta forza il nodo generazionale si poneva all'interno di alcuni monasteri, come nel caso di S. Alvise.

Ovviamente i vari ordini monastici avevano anche una serie di regole che scandiva minuziosamente l'intera giornata delle religiose, basata su una *routine* ciclica di preghiera, penitenza e lavoro.

La lunga giornata di una monaca iniziava all'alba, con le orazioni nel coro. Il silenzio era, o meglio, come avremo modo di notare, sarebbe dovuto essere, elemento imprescindibile della vita monastica, poiché permetteva alle spose di Cristo di concentrarsi nei loro pensieri spirituali. Le attività di *routine* erano interrotte poi dalle pause per il riposo e per i pasti, che erano comuni e che avvenivano in refettorio, mentre si ascoltava la lettura di testi edificanti. Al termine della giornata tutte le monache si ritiravano nelle proprie celle dove, prima di coricarsi, recitavano preghiere di ringraziamento. L'ozio era percepito come un pericolo per la devozione religiosa e l'importanza del lavoro, oltre che quello della preghiera, era costantemente ribadita nella letteratura precettistica.

La frequenza della comunione non doveva essere inferiore a una o due volte al mese; periodicamente si doveva poi tenere la congregazione delle colpe, nella quale tutte le monache proclamavano le proprie mancanze e ricevevano una punizione adeguata alla gravità degli atti commessi. Le colpe variavano da quelle leggere (che non sottendevano, cioè, una precisa volontà di disobbedire) a quelle gravissime<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 303.

<sup>47</sup> Cfr. Carla Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, op. cit., pp. 114-116.

La settimana era scandita da giorni di digiuno (mercoledì, venerdì e sabato) e l'anno era intervallato da periodi di astinenza e mortificazione come la Quaresima e l'Avvento.

Povertà e rinuncia alla proprietà privata erano fra i capisaldi della vita monastica, anche se le monache provenienti da famiglie abbienti potevano sperare di contare su qualche elargizione dei propri familiari, oltre che ovviamente sulla dote monastica con la quale erano ammesse in convento.

Regole e costituzioni sottolineavano anche l'importanza dell'obbedienza: «Ad ogni superiore si deve obbedire prontamente, tanto più al Vicario di Nostro Signore in terra, cioè al pontefice a cui le monache sono state particolarmente raccomandate per la loro istruzione, governo e provvidenza»<sup>48</sup>.

Il convento era poi popolato anche dalle cosiddette educande, giovani poste "a spese" nel monastero dove ricevevano istruzione dalle monache più anziane. Il motivo per cui venivano ammesse in convento era spesso che le famiglie di origine non erano in grado di provvedere alle loro esigenze. Spesso il monastero era l'unica realtà che le educande conoscevano, perché vi accedevano quando erano bambine e in molti casi erano destinate a rimanervi come novizie e poi come professe. Nel 1582 la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari stabilì una sorta di "clausura nella clausura", come la chiama Renée Baernstein, per le educande: esse dovevano vestire e vivere come monache, ma dovevano essere da esse separate quanto più possibile. Le fanciulle avrebbero dovuto spendere la loro giornata insieme all'insegnante, una monaca professa e avrebbero dovuto pregare, lavorare, mangiare e dormire separatamente rispetto

---

<sup>48</sup> *Costituzioni dell'Illustrissimo... Antonio Grimani già vescovo di Torcello per la retta disciplina monacale pubblicate l'anno 1592 e confermate dall'Illustrissimo... Marc'Antonio Martinengo... vescovo di Torcello nel sinodo diocesano l'anno 1648*, Venetia, Francesco Bodio, 1666, p. 107, cit. in Francesca Bianchini, *Regola del vivere, regola del convivere*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, op. cit., p. 194.

alle altre monache.<sup>49</sup> Il motivo di questi accorgimenti è chiaro: anche se rispettava la clausura, il gruppo delle educande, giovani fra i sette e i venticinque anni<sup>50</sup>, rappresentava un elemento di “mondanità” in seno alla comunità monastica che ne avrebbe potuto minare la coesione. Ovviamente, però, tra le educande e le monache potevano stabilirsi legami di amicizia che perduravano anche una volta che alcune delle educande tornavano al secolo per sposarsi<sup>51</sup>. Si cercava così di regolamentare il più possibile la vita di queste giovani all’interno del convento, senza però sradicare l’usanza della loro accettazione nella clausura, usanza che, dopo tutto, forniva un ritorno economico ai conventi non indifferente.

Oltre alle educande, i monasteri offrivano ospitalità anche ad altre laiche. Lo vedremo meglio nel paragrafo relativo al “ruolo pubblico” dei conventi; per ora ci basti osservare che si trattava soprattutto di vedove o di donne perlopiù vittime di violenze coniugali. Molti riformatori, su tutti il vescovo di Verona Agostino Valier (1531-1606), erano preoccupati per questa “contaminazione” esterna dei monasteri. Un decreto del Consiglio dei Dieci di Venezia del 1622 testimonia l’ambivalente atteggiamento delle autorità nei confronti dei conventi impiegati come luoghi di rifugio: da una parte si lodava l’operato delle monache sia nel salvaguardare l’onore a rischio di molte donne sia nel tentativo di riconciliarle con le proprie famiglie, ma stabiliva anche che in futuro questo genere di casi dovessero passare sotto il vaglio dello stesso Consiglio dei Dieci che doveva approvarli con una maggioranza di tre quarti dei voti<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Cfr. Renée P. Baernstein, *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, Routledge, New York-London, 2002, p. 95.

<sup>50</sup> Il Concilio di Trento aveva infatti stabilito che i conventi non potessero accogliere bambine al di sotto dei sette anni di età o secolari al di sopra dei venticinque con fini di educazione. Tuttavia, la Sacra Congregazione poteva concedere (e di fatto spesso concedeva) licenze in deroga a questa regola.

<sup>51</sup> Cfr. il caso di suor Rafaela Balbi e di Laura Cumana, di cui parleremo nelle prossime pagine.

<sup>52</sup> Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell’età della Controriforma*, op. cit., pp. 114-115.

L'altra categoria di laiche ospiti all'interno dei conventi, come abbiamo detto, era quello delle vedove. Mary Laven<sup>53</sup> sostiene che nella Venezia tardorinascimentale il loro numero fosse in costante calo; la spiegazione che dà di questo probabile decremento ci sembra condivisibile: da una parte a Venezia le famiglie delle vedove, che avevano già sostenuto una spesa per la dote matrimoniale, si sarebbero verosimilmente opposte all'esborso di una dote monastica (che non era rimborsabile); dall'altra le restrizioni alla vita religiosa imposte a Trento, con l'obbligo di una stretta clausura, rendeva meno affascinante per una donna che aveva vissuto al secolo, l'entrata in un convento<sup>54</sup>. In ogni modo la permanenza delle vedove nei monasteri venne discussa, fra gli altri, anche da Benedetto Buommattei nel suo *Modo di consacrare le vergini* del 1622, nel capitolo «*Che qualità si ricerchino in chi si dee consacrare*». Poiché la cerimonia di professione si imperniava sul matrimonio sacro fra la novizia e Cristo – sosteneva l'autore – essa era inappropriata per una vedova che aveva già avuto un marito “terreno”. Era necessario, allora, nel caso delle vedove, sostituire al concetto di “verginità” quello di “castità”<sup>55</sup>.

I riformatori scoraggiavano qualsiasi legame di amicizia fra le donne che popolavano il convento: anzitutto perché temevano che essi potessero trasformarsi in pratiche libidinose. Antonio Grimani nelle sue *Costituzioni* scriveva: «Né meno questo amore, et affettione singolare da principio ha cattiva mostra; ma per ordinario ha pessimo fine [...] perciò si debbano dare i contrasegni di questa affettione pericolosissima, chiamata da i Santi sensuale, et

---

<sup>53</sup> Ivi, pp. 116-117.

<sup>54</sup> Sull'imprescindibile questione delle doti e sul fenomeno della clausura imposta dal Concilio di Trento cfr. pagine seguenti.

<sup>55</sup> Cfr. Benedetto Buommattei, *Modo di consecrar le vergini, Secondo l'uso del Pontifical Romano. Con la dichiarazion de' misteri delle Cerimonie, che in quell'azion si fanno. Del dottore Benedetto Buommattei. Aggiuntovi in fine L'Ordine, che in alcuni Monasteri si tiene nel dar l'abito a esse Vergini. E nel ricever da loro i voti, e velarle. Del Medesimo Autore. Con licenza de' Superiori, et privilegio*, in Venezia, MDCXXII, Appresso Antonio Pinelli, pp. 4-5.

che suole terminare ben spesso in carnale»<sup>56</sup>. In secondo luogo i riformatori temevano che tali legami di amicizia avrebbero potuto distrarre le monache dai loro uffici spirituali; infine, amicizie e inimicizie si sarebbero potute rivelare decisivi nel minare la stabilità del convento, con la creazione di veri e propri clan in contrasto fra loro per il governo dello stesso<sup>57</sup>.

## 1.2. La popolazione conventuale veneziana

Nel 1581 a Venezia c'erano 2.545<sup>58</sup> donne che vivevano in convento su una popolazione totale di 134.871 abitanti<sup>59</sup>. Nel 1642 il numero era salito a 2.905, mentre quello della popolazione era sceso a circa 120.000<sup>60</sup>.

È probabile che la cifra del 1581 includa, oltre alle professe, converse e novizie, anche le educande. La stima del 1642 divide esplicitamente le monache da coro (1991), le converse (599) e le putte (315). Entrambi i dati si riferiscono comunque solo ai conventi di Venezia, escludendo quelli delle isole, soggetti alla diocesi di Torcello e per i quali le informazioni sono molto scarse.

---

<sup>56</sup> Antonio Grimani, *Constitutioni et decreti approvati nella sinodo diocesana, sopra la retta disciplina monacale*, Venezia, 1592, cap. XLV, cit. in Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, ivi, p. 214, nota 4.

<sup>57</sup> Ad esempio, nel 1533, presso il monastero domenicano del Corpus Domini di Venezia, in occasione dell'elezione della badessa si era aperto un vero e proprio contenzioso fra le monache di diverse casate. La composizione della lotta intestina avvenne solo con l'intervento del Consiglio dei Dieci. Cfr. *Nunziature di Venezia*, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma, 1958-1972, vol. I (12 marzo 1533 – 14 agosto 1535, a cura di Franco Gaeta), pp. 134 e sgg.

<sup>58</sup> In realtà, molte delle studiose che si sono occupate del tema, sostengono che le monache a Venezia nel 1581 fossero 2.508 perché, come si vede dalla Tabella I, questo è il dato ufficiale riportato in un manoscritto conservato presso la Biblioteca del Museo Correr. Tuttavia, sommando il numero delle monache presenti in ogni sestiere della città, il risultato è 2.545.

<sup>59</sup> BMC, MS. P. D. 230 b-II, «*Description de tutte le aneme che sono in la Cita fata l'ano 1581*». Cfr. anche Appendice I.

<sup>60</sup> Archivio di Stato di Venezia (d'ora in avanti: ASVe), *Miscellanea codici*, Serie I, Storia Veneta, filza 128.

	Castello	San Marco	Cannaregio	San Polo	Santa Croce	Osso Duro	Totale
<b>Abitanti</b>	28.783	21.745	31.873	9.957	14.806	27.707	134.871
<b>Fрати</b>	260	97	267	104	-	317	945 <sup>61</sup>
<b>Monache</b>	859	60	471	37	354	764	2.508 <sup>62</sup>
<b>Preti</b>	132	120	89	-	78	130	586 <sup>63</sup>

Tabella I. «Description de tutte le aneme che sono in la Cita fata l'ano 1581». Biblioteca del Museo Correr, MS. P. D. 230 b-II.

A Venezia, il numero dei conventi crebbe dai 28 del 1448 a 41 del 1505; mentre tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII, la città poteva contare su una cinquantina di monasteri, di cui trentuno in Laguna<sup>64</sup>.

Tali colonie di vergini erano considerate di vitale importanza per la salvaguardia della Serenissima Repubblica: bastioni di castità e preghiera, esse intercedevano fra la città e Dio. Tuttavia, prima dell'avvento della Controriforma, l'idea che i monasteri veneziani fossero in realtà pubblici postriboli piuttosto che luoghi di preghiera e morigeratezza si stava diffondendo sempre più nell'immaginario collettivo. La cogente sconfitta di Agnadello nel 1509, da questo punto di vista, si poteva spiegare come la punizione divina per lo stato di dissolutezza morale in cui versavano i conventi femminili veneziani. Il diarista Girolamo Priuli aveva scritto: «Per il peccato gravissimo di queste monache meretrice se giudichava fusse proceduto in grande parte la ruina del Statto Veneto, [...]»<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> La somma esatta è 1.045.

<sup>62</sup> La somma esatta è 2.545.

<sup>63</sup> La somma esatta è 549.

<sup>64</sup> Cfr. Appendice I. Cfr. anche Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 27.

<sup>65</sup> Girolamo Priuli, *I Diarii*, (*Rerum Italicarum Scriptores*, tomo XXIV, parte III), vol. IV, a cura di Roberto Cessi, Zanichelli, Bologna, 1941-49, p. 115.



In ogni modo sin dal 1533 il governo veneziano si lamentava della difficoltà di rintracciare candidati idonei alla carica di Provveditori sopra i Monasteri, (una nuova magistratura statale creata nel 1521 con speciale competenza sui monasteri femminili), perché le leggi veneziane non prendevano in considerazione per la carica tutti quei patrizi che potessero contare fra le loro parenti (figlie, sorelle, nipoti o cugine), una monaca. Proprio a causa di questa difficoltà, la legge fu poi modificata affinché anche quei patrizi che avessero parenti monache potessero essere eletti alla carica a patto che non intervenissero in quei conventi che ospitavano le loro parenti<sup>66</sup>.

Il livello delle doti conventuali era stato fissato all'inizio del Seicento in 800-1.000 ducati (per le converse le doti si aggiravano intorno ai 300 ducati).

Secondo le stime di Jutta Sperling, circa i tre quarti delle 2.408 monache che compaiono nella «Nota di tutte le Anime esistenti nella Città di Venezia nell'Anno 1586» (che riportiamo sinteticamente nella Tabella II e per esteso nell'Appendice II) erano appartenenti a famiglie aristocratiche. Nel 1642 la proporzione, sempre secondo la studiosa, sarebbe scesa a due terzi anche se il numero totale delle monache, come abbiamo visto, crebbe a 2.905.

Sestieri	Religiosi		
	Preti	Frati	Monache
Castello	124	316	797
San Marco	115	104	50
Canareggio	88	245	436
San Polo	39	110	/
Santa Croce	76	27	302
Dorso duro	94	436	823

<sup>66</sup> «Et perche le leze per li quali è disposto circa quelli che si cazzano ut supra, sono state poste, quando essi sopra li Monasterij havevano la cura delli Monasterij riformati solamente nelli quali era facil cosa che non si trovassero Monache congiunte a Nobeli Nostri eletti a tal carico, il che hora che ad essi Nobili per la parte ultima è stata data la cura de tutti li Monasterij della Città, et del Ducato, è quasi impossibile che sia». Consiglio dei Dieci, 12 aprile 1553, ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, capitolari, reg. 1, cit. in Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 281, nota n. 53.

Totale	536	1.238	2.408
--------	-----	-------	-------

Tabella II. «Nota di tutte le Anime esistenti nella Città di Venezia nell'Anno 1586».<sup>67</sup>

Nell'anagrafe del 1606 risultano invece, come mostra la Tabella III, 2.082 monache.

Uomini -----	59349
Donne -----	67531
Putti da sei anni fino a venti -----	58412
Fratelli -----	2183
Monache -----	2082
Giudei -----	1157
<hr/>	
Summa 190714	
Farina all'anno stara -----	690580
Al giorno -----	1892

Tabella III Anagrafe degli Abitanti di Venezia nell'anno 1606<sup>68</sup>.

Dopo il 1650, in ogni modo, il numero delle monache veneziane iniziò lentamente e irreversibilmente a decrescere.

Le liste di nomi ricavati da dieci conventi nel periodo 1608-1618 compilate dai commissari del patriarca Vendramin e riportate da Mary Laven nel suo studio, rivelano anch'esse che poco meno di tre quarti delle monache veneziane erano nobili. A S. Zaccaria, uno fra i più rinomati e antichi conventi veneziani, nel 1609 su settanta monache professe o in attesa di espletare la professione tutte erano nobili; a S. Caterina, nel 1616 su cento monache coriste solo una non era patrizia. La proporzione non scendeva sotto il 94% anche nei conventi di S. Alvise, S. Andrea e Spirito Santo<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Biblioteca Nazionale Marciana (d'ora in avanti: BNM), Mss. Italiani, Classe IX, Ms. 173 (6282), f. 36r-37v.

<sup>68</sup> Biblioteca Nazionale Marciana, Mss. Italiani, Classe VII (nn. 2101-2604), Ms. 2211 (10049), cc. 52-53.

<sup>69</sup> La lista prosegue così: SS. Rocco e Margherita (1609), 53% (su 34 monache da coro, 18 erano patrizie). Ognissanti (1610), 58% (su 53 monache da coro, 31 patrizie). S. Chiara (1611), 28% (su

Monasteri benedettini e agostiniani erano tendenzialmente preferiti dalle famiglie patrizie veneziane rispetto a quelli francescani; dei conventi di costruzione recente (fondati cioè nel corso del XVII secolo) e che erano prevalentemente carmelitani, cappuccini e serviti, pochi erano graditi ai patrizi della città, in quanto osservavano una stretta clausura che le loro figlie, molte delle quali prive di qualsiasi tipo di vocazione, avrebbero mal tollerato.

Inoltre c'erano, sempre secondo le stime di Mary Laven, ben sette Foscari, sei Querini, cinque Gradenigo e cinque Morosini a San Zaccaria; i clan Balbi e Corner capeggiavano invece nel convento di S. Andrea della Ziarda. Quello dei Morosini era il più rappresentato presso lo Spirito Santo e non meno di quattordici Contarini popolavano il monastero di Santa Caterina<sup>70</sup>.

Ciò significa, in sostanza, che molti dei monasteri veneziani avevano perlopiù un'impronta aristocratica. Cercheremo di capire il perché nelle prossime pagine, quando affronteremo il tema delle doti matrimoniali e delle monacazioni forzate.

### 1.3. Attività culturali in monastero: musica, teatro e scrittura

Una delle acquisizioni più recenti della storiografia sui monasteri femminili è quella relativa alle attività culturali in essi promosse. Teatro, canto, pittura, musica e scrittura erano attività che avevano prevalentemente una funzione

---

40 monache da coro, 11 patrizie). S. Lucia, 41% (su 59 monache da coro, 24 patrizie). S. Giuseppe (1618), 52% (su 67 monache da coro, 35 patrizie). Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 59 e nota n. 12. La proporzione media è dunque di 72% di monache aristocratiche, dato che coincide sostanzialmente con il 74% proposto da Jutta Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 26-29.

<sup>70</sup> Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 60.

liturgica e devozionale, ma potevano costituire anche forme di intrattenimento e di svago per le monache<sup>71</sup>.

Nonostante i decreti tridentini avessero tentato di limitare fortemente le reti di relazioni personali delle monache (attraverso l'inasprimento della clausura e privando le religiose della possibilità di specializzarsi in alcune attività culturali attraverso il ricorso a maestri provenienti dall'esterno delle mura conventuali), canto, teatro, pittura e scrittura continuarono ad essere esercitati e prodotti dalle monache all'interno dei conventi.

In particolare, alcuni studi recenti hanno dimostrato l'attivismo di alcuni monasteri sul versante della musica<sup>72</sup>. Cantare in coro era un atto liturgico e le monache lo facevano sia nei giorni festivi (giovedì e venerdì santo, Natale, Ascensione, Assunzione, ecc.) sia durante le celebrazioni religiose. Per commemorare i riti di passaggio (vestizione e professione) si organizzavano processioni in cui la musica era uno degli elementi centrali.

Il canto era una dote così apprezzata nei monasteri che a volte donne particolarmente talentuose potevano essere ammesse in convento con una dote inferiore rispetto a quella normalmente richiesta.

Le autorità erano ben coscienti dell'attrazione esercitata dalla musica prodotta dalle monache le cui "voci incorporee", come le ha definite Craig Monson<sup>73</sup>, riuscivano ad oltrepassare le mura conventuali eludendo la clausura

---

<sup>71</sup> Sul ruolo, poi, delle monache come committenti di arte cfr., fra gli altri per il caso veneziano, Gary M. Radke, *Nuns and Their Art: The Case of San Zaccaria in Renaissance Venice*, in «Renaissance Quarterly», vol. 54, n. 2, Summer 2001, pp. 430-459.

<sup>72</sup> Cfr. fra gli altri: Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit., pp. 114-125; Craig A. Monson, *Disembodied Voices: Music in the Nunneries of Bologna in the Midst of the Counter-Reformation*, in Craig A. Monson (Edited by), *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992, pp. 191-199; Renée P. Baernstein, *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, op. cit., pp. 134-135; Kimberlyn Montford, *Holy Restraint: Religious Reform and Nuns' Music in Early Modern Rome*, in «The Sixteenth Century Journal», vol. 37, n. 4, Winter 2006, pp. 1007-1026; Robert L. Kendrick, *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early Modern Milan*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

<sup>73</sup> Craig A. Monson, *Disembodied Voices: Music in the Nunneries of Bologna in the Midst of the Counter-Reformation*, in Craig A. Monson (Edited by), *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, op. cit.

senza romperla. La musica rappresentava dunque una minaccia all'isolamento delle monache ribadito a Trento, anche se il divieto di entrata dei maestri di musica in monastero fu recepito con relativa prontezza dalle monache. Qualsiasi strumento musicale detenuto nelle celle delle religiose senza previo permesso della madre superiora poteva essere confiscato. Tuttavia, Craig Monson ha dimostrato, ad esempio, come la battaglia contro la musica prodotta nei conventi bolognesi intrapresa alla fine del XVI secolo da Alfonso Paleotti, arcivescovo della città e strenuo difensore dell'ortodossia tridentina, fu di fatto fallimentare, cosicché nonostante venticinque anni di proibizioni e bandi, la musica continuava a risuonare forte all'interno dei monasteri<sup>74</sup>.

Anche a Roma, come Paleotti a Bologna, monsignor Antonio Seneca cercò di ristabilire una stretta osservanza delle regole quanto a musica prodotta nei monasteri<sup>75</sup>. Sforzi che dovettero scontrarsi con le resistenze delle monache per le quali la musica rappresentava, fra l'altro, anche un importante mezzo di formazione.

Oltre a produrre musica le monache scrivevano poesie e opere che venivano messe in scena durante le festività o le celebrazioni religiose. Sono molte le monache autrici di opere teatrali: solo per citarne alcune, dalla messicana suor Juana Inés de la Cruz (1648 o 1651-1695) alla portoghese Violante do Céu (1601-1693), da Beatrice del Sera (1515-1585) a Cherubina Venturelli (1600-1646), per arrivare poi ad alcune autrici toscane, quasi tutte monache, recentemente studiate da Elissa Weaver<sup>76</sup>, che si dedicavano a comporre sacre rappresentazioni.

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 199.

<sup>75</sup> Kimberlyn Montford, *Holy Restraint: Religious Reform and Nuns' Music in Early Modern Rome*, in «The Sixteenth Century Journal», op. cit., pp. 1007-1026

<sup>76</sup> Cfr. Elissa B. Weaver, *Convent Theatre in Early Modern Italy. Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002

Nei monasteri maschili non c'era lo stesso entusiasmo per la composizione di opere teatrali perché le limitazioni per monaci e frati erano assolutamente minori: rappresentazioni di compagnie che recitavano forme di teatro devozionale non erano rare nei monasteri maschili. Le monache, invece, non avevano un accesso così diretto a questo tipo di rappresentazioni: è per questo che in alcuni casi si trasformarono, esse stesse, in autrici di opere teatrali<sup>77</sup>.

Parlatorio, refettorio e chiostro interno del convento erano i luoghi ideali dove inscenare tali rappresentazioni. In particolare il parlatorio, dove avvenivano i contatti delle monache con l'esterno, era il luogo ottimale per raggiungere un pubblico più vasto di quello costituito solo dalle consorelle, pubblico spesso formato da donne, benefattrici del convento, ex educande e parenti delle monache.

Come sottolinea Silvia Evangelisti, il teatro era più di un mero mezzo di ricreazione per le monache ma si configurava anche e soprattutto come strumento di educazione, non solo spirituale, accessibile anche a chi non sapeva leggere, per la sua immediatezza espressiva<sup>78</sup>.

All'inizio del Seicento la Congregazione dei Vescovi e Regolari aveva ordinato alle monache che partecipassero in qualità di attrici a rappresentazioni teatrali di non dismettere l'abito religioso, non portare calze da uomo o capelli lunghi e di non trascurare gli uffici divini<sup>79</sup>.

Le autorità ecclesiastiche e laiche furono costrette ad intervenire ripetutamente contro gli abusi e gli eccessi provocati dalla pratica del teatro in convento: soprattutto in periodi di maggiore rilassatezza, come durante il carnevale veneziano, le monache erano più propense a violare alcune direttive riguardante le rappresentazioni che inscenavano. Una serie di note redatte a

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 239.

<sup>78</sup> Cfr. Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit., pp. 101-114.

<sup>79</sup> Ivi, p. 112.

seguito di alcune visite patriarcali nei conventi veneziani, come sottolinea anche Mary Laven<sup>80</sup>, suggerisce l'idea che la clausura tutelasse e nascondesse alcune piccole devianze dall'osservanza da parte delle monache: era difficile, in effetti, controllare le *performance* artistiche, se esse avvenivano nel chiuso del convento. I travestimenti in abiti secolari, anche maschili, offrivano occasione alle monache di evadere dalla rigida disciplina della vita monastica e, in effetti, sono molte le testimonianze di convivialità e di partecipazione della "società civile" a questo genere di rappresentazioni. Ciò ha spinto alcune studiose a sottolineare i margini di libertà insiti nella vita monastica: la stessa Mary Laven, ha scritto: «Donne che si sarebbero conformate ai più alti livelli di rispettabilità se mai fossero state destinate al matrimonio e alla vita domestica potevano agire in modo molto più imprevedibile se erano consegnate, spesso involontariamente, al convento»<sup>81</sup>. Anche se l'affermazione ci sembra non scevra da edulcorazione, soprattutto alla luce di ciò che diremo rispetto alle monacazione forzate cui la studiosa fa cenno, condividiamo l'idea che il monastero, attraverso la celebrazione di riti di passaggio e attraverso il canto, il teatro e altre attività ricreative ed educative per le monache, si rendesse pienamente partecipe nella vita pubblica delle diverse città italiane, anche dopo l'irrigidimento dell'atmosfera dovuto alle riforme tridentine.

Infine la scrittura delle monache. Elisabetta Graziosi, analizzando alcune poesie, ne ha definito la produzione ad «autorialità debole»<sup>82</sup>: esse erano pubblicate in genere postume, mirando di solito non ad una larga diffusione ma ad una circolazione ristretta all'interno delle mura conventuali. Non si tratta di una scrittura, dunque, che miri ad appartenere alla Repubblica delle Lettere

---

<sup>80</sup> Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 129.

<sup>81</sup> Ivi, p. 132.

<sup>82</sup> Elisabetta Graziosi, *Arcipelago sommerso. Le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, in Gianna Pomata - Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, op. cit., p. 149.

perché prive di quei valori (individualità ed eccellenza) che avrebbero potuto favorirne l'accesso<sup>83</sup>. Si tratta piuttosto di «piccolo artigianato poetico», come lo definisce ancora Elisabetta Graziosi, destinato non ad entrare nella memoria collettiva, ma piuttosto ad avere una funzione immediatamente spendibile, come, ad esempio, consolare una consorella per la perdita di un'amica.

Le monache scrivono, cioè, non per necessità di fama, quanto piuttosto per forgiare la loro identità collettiva, per assicurare la memoria del loro convento e per stimolare forme di religiosità specifiche.

Il fenomeno del postumismo, ci fa notare Elisabetta Graziosi, inoltre, è indice anche di un altro elemento: manca, in questo tipo di scrittura, un *intento auctoris* e questo fa sì che le opere così come ci è dato conoscerle, siano subordinate all'intenzione di un loro "curatore" che è ben diversa da quella di chi le ha composte. Per questo spesso presentano tratti di omologazione e ripetitività che ne mina il valore estetico e l'originalità ma che le rendeva accessibili e, soprattutto, accettabili<sup>84</sup>. Esse, scrive ancora Graziosi, «[...] facevano parte di una modalità di comunicazione affidata non alle memorie imperiture ma a quelle di breve termine: un anno, una ricorrenza, una svolta biografica»<sup>85</sup>.

Anche lì dove la scrittura era "su comando" di una figura maschile, come il confessore per esempio, essa si confermava essere uno spazio fondamentale di autonomia e di auto-riflessione delle monache. «La cosiddetta scrittura "obbediente" – scrive Gianna Pomata – presenta infatti un vistoso paradosso: da una parte è certamente scrittura imposta dal di fuori, da una figura maschile,

---

<sup>83</sup> Cfr. Gianna Pomata, *Introduzione*, in Gianna Pomata – Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, ivi, pp. XXVII-XXXVII.

<sup>84</sup> Elisabetta Graziosi, *Arcipelago sommerso. Le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, in Gianna Pomata – Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, ivi, p. 148.

<sup>85</sup> Ivi, p. 169.



a volte simpatetica a volte repressiva, ma sempre comunque esterna; eppure è sempre anche modo di espressione dell'io, e quindi veicolo di presa di coscienza»<sup>86</sup>.

In definitiva, il mondo apparentemente ermetico e monotono del convento nascondeva fermenti culturali anche vivaci che solo di recente la storiografia sta riscoprendo.

#### 1.4. Il ruolo pubblico dei monasteri

Abbiamo già accennato alla funzione intercessoria dei monasteri femminili fra Dio e la città. Gli atti di pietà e di preghiera prodotti all'interno dei conventi femminili controbilanciavano – per così dire – le preoccupazioni mondane cui si dirigevano gli sforzi di mercanti e artigiani nelle loro operazioni quotidiane<sup>87</sup>. Le monache, cioè, erano investite di un'importante funzione pubblica di protezione della società e i loro conventi erano strettamente associati al bene cittadino, sia dal punto di vista politico che sociale. In questo paragrafo ci limiteremo ad analizzare la loro utilità dal punto di vista sociale, trascurando quello politico che analizzeremo, invece, nelle prossime pagine.

Si è molto sottolineato come le riforme elaborate nell'ambito del Concilio di Trento fossero causa e simbolo del *grand renfermement* cui le donne furono sottoposte all'inizio dell'età moderna<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Cfr. Gianna Pomata, *Introduzione*, in Gianna Pomata – Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, ivi, p. XXXIV.

<sup>87</sup> Cfr. Richard C. Trexler, *Le célibat à la fin du Moyen Age: les religieuses de Florence*, in «Annales ESC», anno 27, 6, novembre-décembre 1972, p. 1329.

<sup>88</sup> Renée P. Baernstein, *Vita pubblica, vita familiare, e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano*, in Gianna Pomata – Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, op. cit., p. 302.

Nel caso di Monaco di Baviera, ad esempio, Ulrike Strasser ha sostenuto che la clausura imposta nel corso della prima metà del Seicento a comunità di terziarie che erano nate “aperte” ne devitalizzò il ruolo pubblico, favorendo la loro estinzione o il loro declino nel corso del Settecento e Ottocento<sup>89</sup>.

Recentemente, però, gli studiosi hanno sfumato questa immagine univoca di “oppressione”, concentrando la loro attenzione su tutte quelle attività ed iniziative delle monache che contribuirono a smussare le norme della clausura stretta, rendendone i confini più permeabili<sup>90</sup>.

Nel convento milanese di San Paolo, ad esempio, come ha rivelato Renée Baernstein, le monache della famiglia Sfondrati giocarono un ruolo fondamentale nel curare gli affari di famiglia, dalla gestione delle proprietà fino all’elezione di Nicolò Sfondrati al soglio pontificio con il nome di Gregorio XIV nel 1590<sup>91</sup>. Analoghe considerazioni sul ridimensionamento della clausura rispetto all’attivismo di alcune monache, sia in campo culturale che politico, sono suggerite in uno studio di Ann Matter sulle cappuccine di Pavia dove, Maria Domitilla Galluzzi, entrata in convento nel 1615, attraverso i suoi contatti epistolari, riuscì a risollevare le finanze del proprio monastero<sup>92</sup>.

Quanto erano isolati, dunque, i conventi femminili italiani durante e dopo la Controriforma? Le monache vivevano in uno spazio segregato e angusto o

---

<sup>89</sup> Ulrike Strasser, *State of Verginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004, p. 178.

<sup>90</sup> Cfr., solo per citare alcuni dei più importanti studi, Kimberlyn Montford, *Holy Restraint: Religious Reform and Nuns' Music in Early Modern Rome*, in «The Sixteenth Century Journal», op. cit., pp. 1007-1026; Gianna Pomata – Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale. Bologna, 8-10 dicembre 2000*, op. cit.; Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit.

<sup>91</sup> Cfr. Renée P. Baernstein, *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, op. cit. e Renée P. Baernstein, *Vita pubblica, vita familiare, e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano*, in Gianna Pomata – Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, op. cit., pp. 297-311.

<sup>92</sup> Ann E. Matter, *Le cappuccine di Pavia: povertà, potere e patrocinio*, in Gianna Pomata – Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, ivi, pp. 313-330.

erano riuscite a mantenere vivi i legami e le reti di relazioni tessuti verso l'esterno con il resto della società civile? In parte abbiamo già risposto a questa domanda nel paragrafo precedente: attraverso le tante attività culturali prodotte in monastero, le monache riuscirono a ritagliarsi uno spazio piuttosto importante sul palcoscenico civico, proiettando così il convento verso l'esterno, oltre la segregazione della clausura; ma questa è solo una parte della risposta: esse riuscirono a ritagliarsi uno spazio anche in senso contrario, dall'esterno verso l'interno del monastero. Come? Attraendo donne giovani e meno giovani che venivano ospitate in convento per le più svariate ragioni: ad esempio in quanto educande o vedove, come abbiamo già visto. Il convento offriva rifugio anche a donne il cui onore era a rischio. Analizziamo qualche caso: il 15 febbraio 1647 la Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari scrive al vescovo di Mantova per ordinarli di sentenziare il divorzio di Caterina di Orzacchini da suo marito, Virgilio Horsidi. Il procedimento era infatti necessario per procedere con la richiesta della stessa Caterina di monacarsi presso il Monastero delle Convertite di Mantova, a seguito delle violenze inferte da suo marito che la costringeva a prostituirsi<sup>93</sup>.

Anche Maria Vittoria Formignana, come emerge da una missiva all'arcivescovo di Urbino dell'11 gennaio 1647, «[...] essendosi inteso il pericolo nel quale si ritrova [...], col pregiudizio di molte Anime, attesa la tenera età, e le altre conditioni di essa, di ritornar di nuovo al peccato [...]»<sup>94</sup>, aveva mostrato la volontà di entrare presso il Monastero delle Convertite di Urbino, pur di eludere la potestà materna, dalla quale veniva «istigata» al male. Alcune persone pie ad essa vicine avevano accettato di provvedere ad una parte della

---

<sup>93</sup> Archivio Segreto Vaticano (d'ora in avanti: ASV), Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. II, p. 64r.

<sup>94</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. II, p. 24v-r.

sua dote monacale: si chiedeva perciò di convincere la madre e i suoi parenti più prossimi ad accelerare la sua entrata nella clausura<sup>95</sup>.

Il convento, poi, era luogo di destinazione temporanea anche per quelle giovani che si trovavano prese nel mezzo di diatribe familiari, come nel caso di Agnese Sutrina. La giovane era stata promessa in moglie a Cormo Salla, uomo in vista della città di Civita Castellana. Al matrimonio, però, si opponeva Francesco Lipori, con il sostegno del vicario del vescovo e di Horatio Gaio. I tre, avevano «[...] forzatamente contra il volere di detta Agnese, d'essi oratori (i parenti più stretti della giovane, cioè) et tutti consanguinei, messa nel Monasterio di detta Città, la detta giovane contra la forma del sacro Concilio Tridentino non con altra mira che d'impedire la libertà di detto matrimonio [...]»<sup>96</sup>. I parenti di Agnese, denunciando l'ingiustizia subita («[...] acciò non si riceva ingiuria da chi si deve sperare ogni compimento di ragione et la libertà de i matrimonij non sia violata, et alcuna contra sua voglia et de suoi prossimi, non sia riserrata in Monasterij et il sacro Concilio di Trento inviolabilmente sia osservato, non essendo convenevole, che tra Monache religiose, si ritrovino secolari, maritate [...]»<sup>97</sup>) si facevano dunque firmatari della petizione per far uscire la giovane dal monastero, dove era stata rinchiusa contro la sua volontà e quella dei suoi parenti.

Al contrario di Agnese Sutrina, per Marta Voltana, giovane diciassettenne della città di Brindisi, il convento era diventato luogo di rifugio: sposa promessa a Pietro Lanzo Greco, Marta rendeva noto alla Sacra Congregazione del Concilio di essere «[...] in pericolo di esser amazzata da suoi fratelli et da detto suo sposo innocentemente [...]»<sup>98</sup>; perciò aveva deciso di trasferirsi presso il

---

<sup>95</sup> Il 2 agosto 1647 troviamo la giovane chiedere ancora una proroga per trovare la dote necessaria per vestire l'abito delle Convertite.

<sup>96</sup> ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Libri Decretorum, IV (1584-1587), p. 232v.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Libri Decretorum, V (1587-1589), p. 143r-144v.

monastero di S. Benedetto. Chiedeva per questo alla Sacra Congregazione di convincere il vicario a non espellerla dal predetto monastero, in cui si trovava con il consenso di tutte le monache.

Nel maggio 1589, infine, uno dei tutori di Ardilia Guazza, giovane fanciulla di tredici anni orfana di entrambi i genitori, espone alla Sacra Congregazione il caso della ragazza. Giacompo, questo il nome del tutore, aveva deciso di concedere in sposa la giovane a Giorgino Bruscho, in un matrimonio stimato conveniente per la ragazza. Tuttavia, Alessandro Guazzo, zio materno di Ardilia, il quale voleva maritare la giovane con un altro uomo di status sociale a lei inferiore ma che gli aveva promesso una ricompensa di due o trecento scudi dei beni di Ardilia, condusse la giovane ad Alassio per celebrare il matrimonio. Ciò inteso, il tutore della giovane si operò al fine di riportare Ardilia nella città di Albenga «[...] acciò non fosse violentata a maritarsi con danno suo et a chi non inclinasse [...]»<sup>99</sup>. Non trovando una collocazione adeguata per la giovane e affinché ella stessa, lontana dall'influenza dei suoi parenti, potesse più liberamente scegliere con chi maritarsi, il tutore di Ardilia decise di collocarla presso il monastero di S. Francesco di Albenga da dove, però, fu rapita da Alessandro Guazzo e altri uomini suoi complici che tornarono a portare la giovane in una terra appartenente alla diocesi di Alba. Il tutore di Ardilia chiedeva dunque che la Sacra Congregazione si adoperasse affinché il vescovo d'Alba, contrariamente alle sue intenzioni, si decidesse a restituire Ardilia alla giurisdizione del vescovo d'Albenga che avrebbe così potuto esplorare la volontà della giovane.

È evidente dunque che anche in epoca post-tridentina, il convento era considerato una risorsa importante per collocare, più o meno temporaneamente, talvolta forzatamente talaltra volontariamente, giovani

---

<sup>99</sup> ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Libri Decretorum, V (1587-1589), p. 290r-291v.

donne alle prese con problemi riguardanti il loro onore e/o la loro incolumità fisica. Ci sembra di poter affermare dunque che sebbene le monache non potessero partecipare attivamente alla vita pubblica, riuscirono a fare entrare quest'ultima nella sfera privata e chiusa del convento<sup>100</sup>.

Il ruolo pubblico dei monasteri, poi, a Venezia assumeva un significato del tutto particolare per ciò che riguardava almeno tre conventi: S. Zaccaria, S. Giustina e S. Maria delle Vergini.

S. Zaccaria, come abbiamo già detto, era uno dei monasteri più nobili e antichi della città, il cui patrono fu, fra l'827 e l'829, il doge Giustiniano Partecipazio. La leggenda narra che la badessa Agostina Morosini diede al successore di Partecipazio, il doge Pietro Tradonico, il primo "corno", un

---

<sup>100</sup> Anche i conventi maschili, da questo punto di vista, avevano una loro indubbia utilità sociale al pari di quelli femminili: ci basti citare due casi. Il primo riguarda Anello Indello, della diocesi di Napoli, che all'età di tredici anni, sette anni prima cioè in cui espone il suo caso alla Sacra Congregazione in una data non specificata fra il 1575 e il 1581, era stato accusato di omicidio. Per sfuggire alla giustizia e per aspettare che le acque si calmassero, suo padre lo aveva collocato presso un monastero domenicano della città di Napoli, benché, specifica Anello, mai avesse avuto intenzione di farsi frate. Dopo aver patito una malattia in convento, Anello si era deciso a comunicare a suo padre che non aveva più intenzione di continuare la sua vita come frate: erano nel frattempo passati due anni e l'uomo aveva deciso di dismettere l'abito da religioso, uscendo dal convento. All'età di venti anni, perciò, l'oratore si rivolge alla Sacra Congregazione per accertarsi se gli fosse possibile prendere moglie, nonostante la sua esperienza di frate. La Congregazione glielo concederà, dichiarando nulla la sua professione. ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Libri Decretorum, II (1575-1581), p. 225.

Anche Quintiano Thutonio, della città di Ariano nella diocesi di Napoli, si era ritrovato, suo malgrado e per nove mesi, nei panni di frate del monastero di S. Maria Nova. Il motivo era l'«[...] haver sbarattato molti partiti di denari, et altre robbe di suo padre contra la sua volontà [...]». Temendo la dura reazione paterna aveva quindi optato per il male minore: farsi frate. Al termine di nove mesi di noviziato ed avendo saputo che suo padre gli aveva perdonato l'errore, aveva anch'egli dismesso l'abito ed era tornato al secolo. Dopo sei o sette mesi circa, Quintiano aveva nuovamente tradito la fiducia di suo padre, in assenza del quale, «[...] detto oratore reiterò li medesimi disordini spregando, et mandando a male parecchi quattrini et robbe, [...]»; timoroso ancora una volta della reazione paterna tornò nel monastero di S. Maria a Napoli dove stette per altri cinque mesi e dove fece atto di professione, professione che Quintiano chiede sia dichiarata invalida perché il suo anno di prova non era stato continuativo, ma interrotto dal suo ritorno al secolo. La Congregazione si esprimerà a favore di Quintiano. ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Libri Decretorum, III (1581), p. 32.

copricapo ducale. Sulla base di questo antico legame i dogi si recavano ogni anno a Pasqua in visita al convento<sup>101</sup>.

Una processione annuale del doge e dei patrizi cittadini legava, invece, il potere statale al convento di S. Giustina, fondato alla metà del Quattrocento: il monastero acquistò particolare rilievo a seguito della battaglia di Lepanto del 1571, perché il giorno in cui essa ebbe luogo, il 7 ottobre, era la festa di S. Giustina, patrona del convento. Dal 1572, dunque, il doge intraprendeva una processione da S. Marco al sestiere di Castello (in cui era ubicato il convento) accompagnato dall'aristocrazia cittadina<sup>102</sup>.

Era nelle celebrazioni per l'elezione della badessa del convento delle Vergini, tuttavia, che i rituali civici a Venezia si intersecavano più emblematicamente con il ruolo pubblico del monastero<sup>103</sup>.

Fu per opera di Pietro Ziani che venne fondato, nel 1224, il convento<sup>104</sup> dapprima dedicato a S. Maria in Gerusalemme e poi rinominato di S. Maria delle Vergini. Il monastero era soggetto alla Santa Sede e manteneva il giuspatronato del doge, proprio per via del privilegio di fondazione; l'elezione di ogni nuova badessa offriva al doge la possibilità di confermare i suoi diritti di *patronage* sul convento stesso. Infatti, la consacrazione di ogni nuova badessa (che nel convento delle Vergini, anche in periodo post-conciliare, quando cioè la durata dell'ufficio fu circoscritta a tre anni, manteneva la carica a vita) veniva sigillata da una cerimonia nuziale in cui la suprema autorità politica univa a sé

---

<sup>101</sup> Cfr. Umberto Franzoi – Dina Di Stefano, *Le chiese di Venezia*, Alfieri, Venezia, 1976, pp. 390-405; Marin Sanudo Il Giovane (edizione critica di Angela Caracciolo Aricò), *De origine, situ et magistratibus urbis Venetae ovvero la città di Venetia (1493-1530)*, Cisalpino-La Goliardica, Milano, 1980, p. 181; Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 81.

<sup>102</sup> Iain Fenelon, *Lepanto and the Arts of Celebrations*, in «History Today», volume 45 (9), September 1995, pp. 24-30.

<sup>103</sup> Cfr. sulla questione: Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., pp. 81-84; Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit., pp. 63-67 e 346-363.

<sup>104</sup> Definito agostiniano nel Cinquecento ne *La Cronica del Monastero delle Vergini*, ma inizialmente sottoposto ai Canonici regolari di San Marco di Mantova. Cfr. Gabriella Zarri, *ivi*, p. 348.

la monaca con due anelli, uno con l'impronta di S. Marco, l'altro con uno zaffiro; da una parte, così, al potere temporale del doge veniva fornita un'aurea di spiritualità e dall'altra parte alla badessa del convento veniva conferito un potere politico. Con il primo anello il principe, cioè, sposava la chiesa delle Vergini, acquisendo così dignità sacerdotale e confermando le sue prerogative sul convento; con il secondo anello egli sposava più propriamente la badessa, personificazione della città intera.

Il rito del matrimonio fra doge e badessa, che perdurò anche nei secoli XVII e XVIII in deroga alla clausura e per speciale privilegio della Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, richiamava fortemente un'altra tradizione veneziana: quella della Sensa. Quest'ultima si svolgeva il giorno dell'Ascensione per celebrare l'anniversario della riconciliazione fra l'imperatore del Sacro Romano Impero, Federico Barbarossa e il papa Alessandro III, grazie all'intervento navale veneto del 1177. Secondo la leggenda, Alessandro III aveva dimostrato la propria gratitudine ai veneziani donando al doge Sebastiano Ziani, in segno di riconoscimento del potere della Repubblica, un anello con il quale acquisiva il diritto di "sposare" il mare<sup>105</sup>. Ogni anno, così, il doge gettava un anello nuziale nell'Adriatico pronunciando le parole: «*Desponsamus te Mare, in signum veri perpetique dominii*»<sup>106</sup>.

L'analogia fra il rito della Sensa e lo sposalizio fra doge e badessa del convento delle Vergini doveva essere lampante per ogni veneziano dell'età moderna; inoltre, nel corso del Cinquecento, la relativa *Cronaca* del monastero delle Vergini collegò direttamente le due cerimonie, mistificando peraltro alcuni

---

<sup>105</sup> Cfr. Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Il Veltro Editrice, Roma, 1984, pp. 103-108; Lina Padoan Urban, *La festa della Sensa nelle arti e nell'iconografia*, in «Studi veneziani», X, 1968, pp. 291-353; Gina Fasoli, *Nascita di un mito* (Il mito di Venezia nella storiografia), in AA.VV., *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, Sansoni Editore, Firenze, 1958, vol. I, pp. 445-479 e Agostino Pertusi (a cura di), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1970, pp. 269-332.

<sup>106</sup> Cfr. Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, op. cit., p. 138 e Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 82.



dati storici. La *Cronaca*<sup>107</sup>, composta nel 1523, dichiarava infatti che il convento era stato fondato nel 1177 (e non nel 1224) a seguito della riconciliazione fra imperatore e papa e che era stato Sebastiano Ziani (e non, come realmente fu, Pietro Ziani) a “sposare” la prima badessa delle Vergini, Giulia, figlia dell’imperatore Federico Barbarossa.

Nonostante le analogie, mentre quello della Sensa era chiaramente un rito di assoggettamento del mare a Venezia, il matrimonio fra doge e badessa si svolgeva su un piano – per così dire, come ha sostenuto Mary Laven in disaccordo con Edward Muir<sup>108</sup> – più paritario, in quanto le monache più istruite del convento intervenivano attivamente nella cerimonia recitando un’orazione in latino<sup>109</sup>. Tale “matrimonio” era un’occasione importantissima per il convento e veniva celebrato da un banchetto in cui erano ospitati nobili e patrizi della città. Così Marin Sanuto descrive la cerimonia del 14 giugno 1506:

Il principe fo, con li piati, a sposar la badessa di le verzene da cha’ Badoer, qual da poi l’anno che l’a sentà, per esser *juspatronatus* dil doxe, el vien a sposarla; e cussì andò con la Signoria e patricij. Udite messa piccola; poi el patriarcha disse la granda, ma el doxe non vi stete. Et la chiezia era conzata benissimo, più che mai fusse conzada chiesa in questa terra, si spexe in conzar ducati 60; et si poteva andar fino in refitorio, dove manzò più di 500 done e homeni pochi. Era una credenziera richissima<sup>110</sup>.

Come abbiamo detto la cerimonia stabiliva così un processo osmotico di “attributi” fra il doge e la badessa: l’uno trasferiva all’altra un potere di natura politica, l’altra trasferiva all’uno un potere più specificamente spirituale. Per

---

<sup>107</sup> Emanuele Cicogna ha avanzato dubbi sulla paternità del testo da parte delle monache del convento. Cfr. Emanuele A. Cicogna, *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate da Emmanuele Antonio Cicogna*, Venezia, 1842, vol. V, pp. 5-16. Gabriella Zarri, però, ha contestato questa interpretazione ritenendo il documento di mano femminile, pur se non completamente scevra da apporti esterni al convento. Cfr. Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit., p. 348.

<sup>108</sup> Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, op. cit., p. 141.

<sup>109</sup> Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell’età della Controriforma*, op. cit., pp. 82-83.

<sup>110</sup> Marino Sanuto, *Diarii* (a cura di Guglielmo Berchet), Venezia, 1881, t. VI, col. 353.

questo, al momento della morte, ogni badessa del convento delle Vergini riceveva gli stessi onori riservati alla vera moglie del principe, la dogaresa.

Ci sembra evidente dunque che dal punto di vista “sociale” i conventi, alcuni in particolare, mantenevano un legame di forte reciprocità con la città. Reciprocità confermata e ribadita anche dal ruolo “politico” che, nel caso veneziano in particolare, i monasteri svolgevano per l’aristocrazia cittadina e per le sue figlie “in esubero”, come vedremo nelle prossime pagine.

#### 1.5. «Aut maritum, aut murum»: matrimoni, doti e monacazioni forzate a Venezia

Che lo fossero di un marito terreno o di uno sposo celeste, il destino delle donne nelle società preindustriali si compiva soprattutto all’interno dell’*hortus conclusus* del monastero o della famiglia, istituzioni tese ad assorbire per intero i ruoli biologici, culturali e sociali delle donne.

A differenza della tripartizione maschile della società, divisa fra coloro che pregavano, coloro che lavoravano e coloro che proteggevano, le identità femminili venivano collocate, in quanto spose, solo nella famiglia o nel convento.

Quella della sposa può essere considerata un’immagine specificamente di genere: anche nel caso delle religiose, infatti e contrariamente a quanto avveniva per le loro controparti maschili, la caratterizzazione principale era data dal matrimonio mistico con Cristo; lo status dei religiosi, invece, era caratterizzato dalla separazione dal mondo e dalla loro appartenenza, in quanto soldati, alla *militia Christi*.

Le differenze di genere insite nello status monastico sono individuabili a partire dalle cerimonie di consacrazione e professione che acquisirono valenza giuridica fra il VII e l’VIII secolo: mentre nel caso delle monache la dedizione a Cristo era fondata principalmente sulla loro verginità (di qui, come vedremo, la necessità della loro clausura), per gli uomini che decidevano di dedicarsi alla vita religiosa non si insisteva tanto su un *propositum verginitatis* quanto piuttosto sull’appartenenza ad una comunità che obbediva ad una regola ben precisa.

Per le donne dunque, si ricorreva a simboli nuziali di vario tipo, mentre per gli uomini venivano invece richiamati valori di tipo militare che si esprimevano nell’investitura cavalleresca e nell’obbedienza all’abate<sup>111</sup>.

La dottrina della Chiesa medioevale, ribadita a Trento, sosteneva la superiorità, per uomini e donne, dello stato verginale su quello matrimoniale. Basilio Gradi, vescovo dalmata con esperienza di direzione di monasteri femminili, nel suo *Trattato della verginità e dello stato virginale* (1584), scrive per dimostrare a monache forzate o comunque non particolarmente convinte della loro “scelta”, che la vita religiosa si dimostra essere l’unica possibile per mantenere intatta nelle donne l’originaria libertà; le preoccupazioni domestiche delle donne maritate, infatti, finiscono per impedire la ricerca della salvezza della propria anima:

[...] la vergine si conserva nello stato, e nella integrità dell’anima e del corpo, ne i quali è nata: & la maritata ha perduto l’uno & l’altro. La donna essendo creata da Dio patrona molto nobile, libera & benedetta come etiam l’uomo, di subito che si marita, riceve sopra di se la maledditione e la pena della madre Eva; & così rimane soggetta alle afflittioni & disagi, a i travagli & dolori del parto: perde la libertà & il

---

<sup>111</sup> Cfr. sulla questione: Gabriella Zarri, *La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe – début XVIIe siècles)*, in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», op. cit., pp. 37-60; Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit., pp. 28-29; Gabriella Zarri, *Gender, Religious Institutions and Social Discipline: the Reform of the Regulars*, in Judith C. Brown – Robert C. Davis (Edited By), *Gender and Society in Renaissance Italy*, Longman, London and New York, 1998; Gabriella Zarri, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in Gabriella Zarri – Francesca Medioli – Paola Vismara Chiappa, «De Monialibus» (secoli XVI-XVII-XVIII), in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3, 1997, pp. 657-659.

dominio, & si fa serva e schiava, pigliando sopra di se spontaneamente il padrone. [...]. [...] Guardate solo la clausura del monastero, & non vi ricordate della più stretta, dalla quale sete uscite: Per una riprensione della superiora vi ramaricate, perche non sapete l'inquietudine & l'inferno, qual buona parte delle maritate, senza intermissione sofferisce e patisce da i mariti<sup>112</sup>.

Nel corso del Quattrocento il tasso di monacazioni delle fanciulle provenienti da famiglie aristocratiche, in quasi tutte le città italiane, iniziò ad aumentare regolarmente fino a raggiungere l'apice nel tardo Cinquecento e nel primo Seicento<sup>113</sup>. Milano, Firenze, Napoli e Venezia furono protagoniste di un processo per cui fra il 1550 e il 1650 le ragazze aristocratiche diventavano quasi con più frequenza monache che spose di un marito terreno.

Secondo Jutta Sperling, nel 1581 circa il 54% delle donne aristocratiche veneziane viveva in convento, percentuale peraltro destinata a crescere negli anni successivi<sup>114</sup>: perché? Per capirlo dobbiamo anzitutto analizzare le tendenze matrimoniali dell'aristocrazia veneziana: sempre secondo i calcoli di Jutta Sperling, di 111 donne che si sposarono fra il 1569 e il 1640 nella parrocchia di S. Maria Formosa (residenza di molte famiglie nobili), meno del 10% scelsero un marito non nobile<sup>115</sup>.

Nel Serenissimo Dominio, nonostante alcune voci di dissenso – come quella del patrizio Francesco Barbaro, che all'inizio del Quattrocento nella sua opera *De re uxoria*, aveva fortemente criticato il sistema delle doti<sup>116</sup> – l'aristocrazia e la

---

<sup>112</sup> Basilio Gradi, *Trattato della verginita et dello stato verginale del R. P. Don Basilio Gradi da Ragusa Monacho Casinense*, Con licentia de' Superiori, in Roma, Appresso Bartholomeo Bonfadino, & Tito Diani, MDLXXXIII, pp. 47 e 136-137.

<sup>113</sup> Sulla questione vedi: Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 18-24.

<sup>114</sup> Ivi, p. 18.

<sup>115</sup> Ivi, p. 19.

<sup>116</sup> Nel *De re uxoria*, scritto nel 1416, Francesco Barbaro cercava di dimostrare, attraverso esempi concreti, come alcuni matrimoni contratti dal patriziato con giovani povere ma virtuose fossero riusciti meglio di quelli fondati su interessi meramente economici. Barbaro suggeriva poi di adottare un'usanza dell'isola di Candia, facente parte del dominio della Serenissima, dove i padri «non concederebbero mai ad alcuno in matrimonio le lor figliole, se prima con manifesti inditii et con espressi segni non conoscessero che l'una parte et l'altra si amasse grandemente», Francesco Barbaro, *Prudentissimi et gravi documenti circa la elettion della moglie*, Venezia, 1548, cit.

nobiltà seguivano, come in molte altre città italiane, criteri di ordine politico-economico nel pianificare i matrimoni e le monacazioni dei loro figli.

In un mercato matrimoniale mantenuto dal patriziato artificialmente ristretto attraverso un alto tasso di endogamia si riducevano drasticamente le possibilità per le fanciulle di trovare un marito adeguato al loro status: questo spingeva, peraltro, gli uomini a sposarsi con ragazze appartenenti alla classe dei cittadini che potevano compensare il loro status inferiore con doti elevate<sup>117</sup>.

Questo processo portò ad una rapida diminuzione dei matrimoni fra patrizi che passarono da circa 40 all'anno fra il 1560 e il 1574 ai 28 del secolo successivo<sup>118</sup>.

Zan Antonio Muazzo, nel constatare la svolta demografica e la diminuzione del numero dei nobili veneziani scrisse negli anni dopo il 1670:

Dal 1550 veramente in quà parve scemarsi a poco a poco il detto numero, e la causa si può attribuire allo stile intrapreso intorno quei tempi di non s'ammogliare, se non uno per Casa per conservare ricche le Famiglie [...], che non potendo accrescere le fortune, si restringevano le Famiglie, e così il non maritarsi più d'uno per Casa per conservarle unite, diede in gran diminuzione alla Nobiltà<sup>119</sup>.

Anche Giovanni Botero nella sua *Relatione della Republica venetiana* del 1608 aveva sottolineato come il numero dei patrizi fosse passato da 4.500 a 3.000 a causa dell'estinzione di molte famiglie<sup>120</sup>.

---

in Gaetano Cozzi, *La donna, l'amore e Tiziano*, in AA. VV., *Tiziano e Venezia. Convegno internazionale di studi. 27 settembre – 1 ottobre 1976*, Neri Pozza Editore, Venezia, 1976, p. 51.

<sup>117</sup> Cfr. Alexander Cowan, *Rich and Poor among the Patriciate in Early Modern Venice*, in «Studi veneziani», VI, 1982, pp. 147-160. La legge sulle doti del 1420, peraltro, incoraggiava le giovani appartenenti alla classe dei popolani a sposare patrizi, consentendo loro di pagare il 25% in più per la loro dote. Cfr. Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 23.

<sup>118</sup> Jutta Gisela Sperling, *ivi*, p. 19.

<sup>119</sup> Cit. in Volker Hunecke, *Matrimonio e demografia del patriziato veneziano (secc. XVII-XVIII)*, in «Studi veneziani», XXI, 1991, p. 282.

<sup>120</sup> Cfr. Giovanni Botero, *Relatione della Republica venetiana*, di Giovanni Botero Benese. *Al Sereniss. Principe Et All'Illustrissimo, & Eccellentissimo Senato di Venetia. Con un Discorso allo Stato della Chiesa. Con Privilegio*. In Venetia, Appresso Giorgio Varisco. MDCVIII. Con licentia de' Superiori, p. 26r.

Si può affermare, dunque, che già nel corso del XVI secolo i patrizi veneziani contraevano in generale pochi matrimoni e che la loro scarsa inclinazione alle nozze diminuì ulteriormente con l'andare del tempo fino ad un'inversione di rotta nel XVIII secolo.

Fra il 1550 e il 1650, così, il numero dei membri del Gran Consiglio diminuì di quasi un terzo, passando da 2.500 a 1.500, fenomeno che provocò la cosiddetta "Terza Serrata" del 1646, cioè una massiccia vendita delle cariche nobiliari a non-patrizi, soprattutto cittadini particolarmente in salute dal punto di vista economico, i quali andarono a rinserrare i ranghi di un'aristocrazia ormai diradata<sup>121</sup>. Tale processo, lungi dal riconfermare gli attributi di purezza e unità dell'aristocrazia trasformò nell'immaginario collettivo la nobiltà veneziana (che di fatto impersonificava la costituzione repubblicana del Serenissimo Dominio) in un corpo politico corrotto e quasi mostruoso, grottesco. Nulla di più lontano dall'immagine di verginità che la storiografia veneziana aveva dipinto per celebrare l'incorruttibilità della Repubblica.

Diverse interpretazioni sono state date dagli studiosi sulle ragioni dell'assottigliarsi dell'aristocrazia veneziana: ad esempio, Sperling sostiene che, nonostante il patriziato avesse preso gradualmente coscienza del carattere autodistruttivo della politica matrimoniale strettamente endogamica da esso praticata rispetto alle proprie figlie, fu di fatto incapace di trovare nuove strategie che gli permettessero la sopravvivenza in quanto "corpo politico"<sup>122</sup>; Hunecke, invece, ritiene insostenibile l'affermazione per cui, attraverso tali politiche, il corpo aristocratico veneziano avrebbe compiuto un vero e proprio «suicidio demografico collettivo». Infatti, la demografia del patriziato

---

<sup>121</sup> La Terza Serrata provocò l'assimilazione nel Gran Consiglio di ottantadue famiglie provenienti dal ceto dei cittadini e dell'aristocrazia della *terraferma* che sborsarono 100.000 ducati l'una per l'acquisto dei nuovi titoli nobiliari. Il denaro ricavato dall'operazione servì a finanziare anche la Guerra di Creta (1645-1669).

<sup>122</sup> Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 19-20.

veneziano, per lo studioso, venne influenzata negativamente e in modo durevole dalla mortalità, in particolare quella infantile e materna e dai matrimoni segreti che, anche se riconosciuti dalla Chiesa, non essendo registrati e non producendo figli legittimi, causavano una dispersione dell'aristocrazia (i matrimoni segreti erano quasi sempre contratti da patrizi con donne di status sociale inferiore e mai, ovviamente, da patrizie: nessuna donna onorabile, infatti, avrebbe investito in un matrimonio segreto, opzione percorribile invece nella maggioranza dei casi da patrizi che desideravano sposare le proprie concubine o donne di classe socialmente inferiore alla loro)<sup>123</sup>.

Dunque il mercato matrimoniale veneziano funzionava per uomini e donne in forma diametralmente opposta: mentre gli uomini tendevano a cercare le proprie mogli "verso il basso" o si sposavano segretamente, le donne erano costrette a scegliere mariti del loro stesso status. Del resto, un uomo non patrizio che si fosse sposato con una donna nobile non poteva sperare di guadagnare null'altro che una moglie con uno spiccato senso di superiorità che avrebbe portato a una pericolosa inversione dei ruoli all'interno della famiglia. Allo stesso tempo il padre della sposa avrebbe così disperso il suo investimento, legando sua figlia ad un uomo incapace di accrescere il prestigio della casata<sup>124</sup>.

Quanto più le donne erano costrette ad evitare di sposarsi "verso il basso", tanto più gli uomini cercavano le proprie mogli fra i cittadini<sup>125</sup>. Così, al fine di evitare *misalliances*, molte donne patrizie venivano semplicemente "eliminate" dal mercato matrimoniale. E poiché entrare in convento era l'unico modo di salvaguardare l'onore di queste donne artificialmente sottratte al mercato matrimoniale, ecco spiegato il forte aumento del tasso di monacazioni, che,

---

<sup>123</sup> Volker Hunecke, *Matrimonio e demografia del patriziato veneziano (secc. XVII-XVIII)*, in «Studi veneziani», op. cit., pp. 300-301.

<sup>124</sup> Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 63.

<sup>125</sup> Ivi, pp. 20-21.

nella maggior parte dei casi dunque, non avevano alcuna spinta devozionale alla loro base e che, per questo, chiamiamo “forzate”.

Si comprenderà maggiormente ora l'importanza che riveste l'analisi del patriarca Tiepolo rispetto alle monacazioni forzate cui abbiamo accennato nel primo paragrafo. Riprendiamone la citazione:

[...] riflettendo in me stesso come esse [le monache] siano nobili, allevate, e nodrite con somma delicatezza, et rispetto, che se fossero d'altro sesso ad esse toccarebbe il comandare, e governare il Mondo, *che si sono confinate fra quelle mura non per spirito di devotione, ma per impulso dei loro, facendo della propria libertà tanto cara anco a quelli che mancano dell'uso della ragione, un dono non solo a Dio, ma anco alla Patria, al Mondo, et alli loro più stretti parenti*<sup>126</sup>.

Il patriarca Tiepolo aveva toccato un problema di cui tutti i suoi contemporanei erano coscienti: l'aumento delle monacazioni forzate fra le giovani donne patrizie di Venezia. Con tali eloquenti parole, tuttavia, egli, come del resto molti altri testimoni coevi del fenomeno, non intendeva mettere in discussione lo *status quo*: la missiva – che, lo ricordiamo, era stata scritta nel luglio 1629 per giustificare la propria scelta di concedere alcune modifiche nell'abito delle monache del monastero di S. Alvise, scelta impugnata dalle monache anziane del convento – continuava così: «[...] che se duemille, e più nobili, che in questa Città vivono rinserate nei Monasterij, come quasi in un publico Deposito havessero potuto, o voluto altramente disporre di loro stesse, che confusione! Che Danno! Che disordine! Quai pericoli! Quai scandali, et qual male conseguezze si sariano vedute per le case, e per la Città, et quanti riflessi di molestie, et di indecentie alla publica pace, e servitio!»<sup>127</sup>.

Tradizionalmente gli storici, come ha giustamente sostenuto Jutta Sperling, hanno spiegato le monacazioni forzate come un mezzo per preservare intatti i

---

<sup>126</sup> BMC, Codice Cicogna, 2570 (*Super Reformatione Habitus Monialium Monasterii S. Alvisjis Venetiarum*), p. 298, corsivo nostro.

<sup>127</sup> *Ibidem*.



patrimoni familiari minacciati dall'inflazione delle doti matrimoniali, riprendendo e corroborando le tante lamentele contemporanee sulla questione<sup>128</sup>.

La ragione dell'aumento esorbitante delle doti matrimoniali va ricercata nel fatto che nel corso del Trecento e fino al Cinquecento le attività mercantili a Venezia stavano declinando: per questo motivo si cercarono nuove forme di investimento; il matrimonio diventò una di esse, ovvero un mezzo di ascesa sociale da perseguire attraverso oculate alleanze politiche. Da questo punto di vista, le donne assunsero un ruolo fondamentale nelle strategie familiari e il loro peso economico crebbe con l'aumentare della quantità di denaro che esse portavano all'interno delle famiglie in cui entravano come spose<sup>129</sup>. Ciò portò alcuni osservatori contemporanei a lamentarsi del fatto che l'inflazione delle doti matrimoniali stesse erodendo la coesione del corpo politico dell'aristocrazia.

Lodovico Dolce, per esempio, nel cercare un rimedio al problema, insisteva nel sostenere che castità e virtù fossero i beni più preziosi che una donna potesse detenere, mentre la sua dote doveva irrevocabilmente appartenere al marito: «Ma non dee la prudente moglie istimar suo, dote, danari, bellezza, o nobiltà, che ella porti seco in casa del marito; ma la honestà, la castità, la bontà, la virtù, la obedientia, la diligentia nel governo della famiglia, & si fatti thesori: de iguali s'ella è abondevole, è riccamente dotata d'ogni bene»<sup>130</sup>.

Anche Giuseppe Passi nella sua opera stigmatizzava il lusso muliebre: «Che occorre, che il marito s'affatichi, & usi diligenza per acquistare un'ducato, se la moglie nelle sue sfoggie, & inventioni è pazza? che importa, che il marito

---

<sup>128</sup> Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 4-5.

<sup>129</sup> Cfr. Stanley Chojnacki, *La posizione della donna a Venezia nel Cinquecento*, in AA. VV., *Tiziano e Venezia. Convegno internazionale di studi. 27 settembre – 1 ottobre 1976*, op. cit., p. 69.

<sup>130</sup> Lodovico Dolce, *Dialogo di m. Lodovico Dolce della institution delle donne. Secondo li tre stati, che cadono nella vita humana*, Con Gratia & Privilegio, in *Venegia*, Appresso Gabriel Giolito de Ferrari, MDXLV, p. 53r.

heredita facultà, se la moglie il tutto distrugge, in damaschi, in tele d'oro, ricami, & catene [...] [?]]»<sup>131</sup>. Il tema fu ripreso anche da Francesco Buoninsegni nel suo *Contro'l lusso donnesco*<sup>132</sup>, opera contro cui, come vedremo, si scaglierà suor Arcangela Tarabotti. Così si legge ancora nelle *Istruzione del modo di vivere delle donne maritate del cardinale Agostino Valiero vescovo di Verona* [fra il 1565 e il 1599] a *Madonna Laura Gradenigo sua sorella*:

Ho bene spesse volte lagrimato sopra alcune mie sorelle di qua che non hanno ancora ben conosciuta questa verità, Che è cosa molto leggiera affaticarsi per esser tenuta più bella: di più, Ch'è cosa pazza, con affanno de' mariti, e danno de' propri figliuoli, conumar in superflui vestimenti quelle facultà che'l nostro Padre Celeste ha concesse alle case loro acciocchè fossero ben'educati i lor figliuoli [...]<sup>133</sup>.

Tutti questi autori erano d'accordo nell'affermare che alla base dei matrimoni patrizi vi fosse un eccessivo sperpero di denaro e che il sistema dotale era ormai degenerato: da strumento di preservazione del modello di successione agnatzia era diventato una vera e propria minaccia per l'intero corpo aristocratico<sup>134</sup>.

In effetti, il motivo per cui questi osservatori temevano il lusso muliebre era che le donne, come ha scritto Stanley Chojnacki, impiegavano nella moda

---

<sup>131</sup> Giuseppe Passi, *I donneschi difetti di Giuseppe Passi Ravennate. Nell'Illustrissima Academia de Signori Riccovrati di Padova, & Informi di Ravenna l'Ardito. Aggiuntovi in questa Quarta Impression per compimento di essi molte cose curiose, che ne gl'altri mancavano, degne d'esser lette, da chi disegna schivare gl'inganni delle Femine. Con Tre Tavole; la Prima de i Capi contenuti nell'Opera; la Seconda degl'Autori; la Terza delle cose notabili. Al Sereniss. D. Federico Feltrio dalla Rovere Principe d'Urbino, &c. Con licentia de' Superiori, e Privilegio. In Venetia, MDCXVIII, Appresso Vincenzo Somascho, p. 298.*

<sup>132</sup> Francesco Buoninsegni, *Contro'l Lusso Donnesco, Satira Menippea del sig. Fran. Buoninsegni. Con l'Antisatira D. A. T. In risposta. Dedicata all'Altezza Sereniss. Di Vittoria Medici della Rovere Gran Duchessa di Toscana, in Venetia per Franc. Valvasensis. Con lic. de' Super. e Privilegi, 1644.*

<sup>133</sup> Agostino Valier, *La istitutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane; del cardinale Agostino Valiero vescovo di Verona. Novella Impression, corretta, accresciuta, e in varie guise illustrata da d. Gaetano Volpi, e da esso dedicata alla Santiss. Vergine Maria Madre di Dio. In Padova, 1744. Appresso Giuseppe Comino. Con licenza de' Superiori, p. 24.*

<sup>134</sup> Cfr. Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 51-71 e Virginia Cox, *The single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», vol. 48, n. 3, Autumn 1995, pp. 550-552.

denaro che sarebbe dovuto spettare agli uomini. Come ottenevano le donne tale potere? Grazie alle loro doti più che consistenti, appunto, che permettevano loro di avere un peso non indifferente nell'economia familiare. «Le donne del patriziato – scrive Chojnacki – si accorgevano di possedere un'importanza, economicamente dimostrabile, che si accordava poco con il vecchio ideale paolino della modesta casalinga ubbidiente in tutto al marito – e ciò malgrado i tentativi di scrittori come il Dolce di far loro accettare con serenità il giogo coniugale»<sup>135</sup>.

Certamente collocare una figlia in convento era molto meno esoso per le finanze di una famiglia, in quanto le doti monacali erano decisamente meno care di quelle matrimoniali<sup>136</sup>. Tuttavia, l'interpretazione che coniuga in un legame di causa-effetto l'inflazione delle doti matrimoniali e le monacazioni forzate, rappresenta una spiegazione solo parziale del fenomeno e tende a spiegare il problema come una questione non solo *di donne*, ma anche *causato da*

---

<sup>135</sup> Stanley Chojnacki, *La posizione della donna a Venezia nel Cinquecento*, in AA. VV., *Tiziano e Venezia. Convegno internazionale di studi. 27 settembre – 1 ottobre 1976*, op. cit., p. 70. Dobbiamo sottolineare che lo studioso si riferisce nei suoi saggi al primo Rinascimento veneziano (1350-1530). Noi lo citiamo presupponendo un'estensione dei fenomeni che ha analizzato anche nel periodo compreso fra il XVI e il XVII secolo, estensione sulla quale non concorda Alessandra Sambo (Archivio di Stato di Venezia) come esposto nella sua relazione nel panel "Madri-matrigne e sorelle-sorellastre? Dinamiche economiche, generazionali e affettive nella Repubblica veneta di Antico Regime", del VI Congresso della Società italiana delle Storiche tenutosi a Padova e Venezia dal 14 al 16 febbraio 2013.

<sup>136</sup> Secondo le leggi introdotte all'inizio del Seicento, la dote di una monaca veneziana veniva fissata a 1.000 ducati; in alternativa i genitori della professa potevano versare un vitalizio di 60 ducati l'anno. Il rapporto fra doti monacali e doti matrimoniali era quasi di 1 a 20. Tuttavia, le annotazioni nei registri dei versamenti delle doti fanno pensare che queste ultime continuassero a crescere: alcune famiglie a metà del Seicento versavano una somma di 800 ducati più un vitalizio annuo di 60 o 90 ducati. Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 51. In ogni modo la dote monacale veniva versata quando la fanciulla prendeva l'abito di novizia, ma diventava legittima proprietà del convento solo dopo la professione. Cfr. Carla Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, op. cit., p. 57. Infine, a Venezia la dote spirituale veniva stabilita dalle autorità civili e non da quelle ecclesiastiche, a dimostrazione dell'interesse pubblico che rivestivano i conventi per il Serenissimo Dominio. Cfr. Francesca Medioli, *Monache e Monacazioni nel Seicento*, in Gabriella Zarri – Francesca Medioli – Paola Vismara Chiappa, «*De Monialibus*» (secoli XVI-XVII-XVIII), in «*Rivista di storia e letteratura religiosa*», op. cit., p. 688.

*donne*<sup>137</sup>: come stiamo cercando di mostrare sulla base delle riflessioni di Jutta Sperling, l'aumento del numero delle professioni deve essere invece spiegato non solo con l'inflazione delle doti matrimoniali ma anche e soprattutto con la fortissima tendenza endogamica dell'aristocrazia veneziana<sup>138</sup>.

L'eliminazione di alcune patrizie veneziane dal mercato matrimoniale poteva avvenire sia perché esse non potevano sperare di vedere le loro doti controbilanciate da potenziali nuore (quindi perché il loro prestigio era troppo alto) o perché esse stesse non erano in grado di controbilanciare e reciprocare il valore di una nuora realmente esistente (cioè perché il loro prestigio era troppo basso)<sup>139</sup>. Tali donne, in sostanza, entravano in convento non necessariamente perché sfornite di adeguate doti per collocarsi sul mercato matrimoniale, ma perché incapaci di trovare sposi adeguati al loro status<sup>140</sup>.

Perché, si è chiesta giustamente Jutta Sperling, molte famiglie preferivano risparmiare denaro sprecando le capacità riproduttive delle loro figlie e causando così una catena che avrebbe portato all'auto-distruzione del patriziato stesso?<sup>141</sup>

Occorre sottolineare che alla base del problema delle monacazioni forzate vi era il sistema stesso delle doti, paragonato da Jutta Sperling nel suo

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 5. Dobbiamo specificare, però, che quello delle monacazioni forzate non era un problema solo femminile: cfr. il capitolo V.

<sup>138</sup> Questa stessa tendenza non si riscontra in altre aristocrazie europee, come ad esempio quella inglese prima della Riforma che consentiva alle proprie figlie di sposare uomini di classi sociali inferiori, potendo in questo modo pagare una dote molto meno cospicua di quella richiesta in un sistema matrimoniale strettamente endogamico. Cfr. Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit., pp. 11-12; cfr. anche Olwen Hufton, *Destini femminili. Storia delle donne in Europa 1500-1800*, Mondadori, Milano, 1996.

<sup>139</sup> Sulla questione l'opinione di Jutta Gisela Sperling diverge da quella di Christiane Klapisch-Zuber esposta ne *Il complesso di Griselda. Dote e doni di nozze nel Quattrocento*, in Christiane Klapisch-Zuber, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 153-191.

<sup>140</sup> Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 60.

<sup>141</sup> Ivi, p. 5.

indispensabile studio, al *potlatch* di cui parla Marcel Mauss nel suo *Essai sur le don*<sup>142</sup>. Vediamo perché.

Innanzitutto: che cos'era la dote? Era la porzione di eredità paterna che una figlia riceveva al momento del matrimonio. Una volta avuta la sua dote, una donna non aveva più diritto a reclamare nulla rispetto ai beni della famiglia dalla quale proveniva. Estromettendo le figlie dotate dall'eredità paterna, il sistema serviva a stabilire una linea ereditaria esclusivamente maschile<sup>143</sup>. Non

---

<sup>142</sup> Il significato del termine *potlatch* è "consumare". Mauss lo utilizza per riferirsi ad un particolare tipo di cerimonia di scambio di doni che aveva osservato fra alcune tribù di Nativi americani. La cerimonia si basava sul rafforzamento delle gerarchie fra i vari gruppi delle tribù e sulla distruzione di alcuni beni ritenuti di prestigio. Alla base della natura contrattuale dello scambio di doni vi era l'obbligazione a contraccambiare il dono ricevuto con un oggetto di valore equivalente o maggiore. Nonostante lo scambio di doni rafforzasse alleanze e creasse unità, dunque, la sua più intima natura era profondamente competitiva, pervasa da rivalità e ostilità, a causa del fatto che tutti i membri di un determinato gruppo erano costretti a donare più di quanto avessero ricevuto. Cfr. Marcel Mauss, *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002; Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 7-11; 21-22 e 59-60. Per ulteriori interpretazioni del *Saggio sul dono* si vedano: Matteo Aria, *Dono, hau e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss*, [http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com\\_content&view=article&id=88:dono-hau-e-reciprocita-alcune-riletture-antropologiche-di-marcel-mauss&catid=47:culture-del-dono&Itemid=68](http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=88:dono-hau-e-reciprocita-alcune-riletture-antropologiche-di-marcel-mauss&catid=47:culture-del-dono&Itemid=68), consultato il 7 febbraio 2014; Michela Fusaschi, *Un'introduzione parziale*, in Michela Fusaschi, *Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione*, Cisu, Roma, 2013, pp. 9-19 e *passim*; Marshall Sahlins, *Philosophie politique de l'«Essai sur le don»*, in «L'homme», VIII, 4, Octobre-Décembre 1968, pp. 5-17. Ringrazio Michela Fusaschi, della Terza Università di Roma, per avermi indicato questi riferimenti bibliografici.

<sup>143</sup> In effetti, il principio dell'*exclusio propter dotem* configurava le donne come «eredi imperfette»: per quanto congrua la dote rappresentava il prezzo dell'esclusione delle figlie dai beni delle proprie famiglie. Cfr. Giulia Calvi, *Introduzione*, in Giulia Calvi – Isabelle Chabot (a cura di), *Le ricchezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (XIII-XIX secc.)*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1998, p. 10. Molto è stato scritto sul regime dotale delle differenti città italiane, in particolare Venezia e Firenze. Alcune studiose, come Christiane Klapisch-Zuber e Isabelle Chabot nel caso fiorentino, lo hanno considerato un istituto che procurava alle donne disagi, sia dal punto di vista economico che sociale: hanno sottolineato, cioè, come solo in apparenza il regime dotale onorava i diritti ereditari delle figlie negandoli di fatto nella sostanza. Altri studiosi, come Thomas Kuehn e la citata Giulia Calvi anch'essi nel caso fiorentino, sono giunti a conclusioni più sfumate, sottolineando come molte vedove patrizie potessero amministrare i patrimoni dei loro mariti defunti ed esercitare la tutela sui propri figli. Stanley Chojnacki, in una serie di studi dedicata al sistema dotale vigente a Venezia ha sottolineato come nel primo Rinascimento le donne patrizie accrebbero la loro importanza nella vita economica della città proprio a causa dell'inflazione delle doti matrimoniali che permetteva loro di controllare somme di denaro ragguardevoli e sempre crescenti. Come abbiamo visto, il maggiore peso economico delle donne causato da doti matrimoniali più consistenti avrebbe causato, per lo studioso, un'importanza maggiore delle patrizie all'interno delle famiglie, sia come spose che come vedove. Rispetto a questa interpretazione, che riteniamo peraltro estremamente interessante, è stata avanzata una serie di dubbi, anche nel confronto con la situazione

solo: la dote rappresentava anche in un certo qual modo l'onore femminile ed era alla base di un sistema di relazioni imperniato sul reciproco scambio di donne (e quindi di onore) fra famiglie appartenenti alla stessa classe.

Il sistema, da questo punto di vista, sottendeva un senso più ampio di "credito"; le doti, cioè, dovevano essere – per così dire – "compensate": quando il padre di una sposa acquisiva una nuora altrettanto ben dotata rispetto a sua figlia, il cerchio si chiudeva e l'investimento iniziale poteva dirsi ben ripagato. Per questo solo una stretta endogamia poteva garantire la reciprocità di tale scambio.

Come abbiamo appena detto, le doti dovevano dunque essere restituite, se possibile "con gli interessi": se questa via non era percorribile era necessario "eliminare" dal mercato matrimoniale le donne in eccesso collocandole in convento, rendendole "istituzionalmente sterili". In altre parole: doni troppo preziosi che non potevano essere eguagliati dovevano essere "distrutti". Ciò serviva a proteggere il sistema dalla paralisi: sospendendo temporaneamente il sistema di scambio, il sacrificio di una donna diventata monaca senza alcun tipo di vocazione, costituiva esso stesso un dono (nelle parole del patriarca Tiepolo:

---

fiorentina. A noi sembra di poter sostenere che certamente è vero che con l'inflazione delle doti matrimoniali sia aumentata anche l'influenza delle mogli e delle vedove patrizie, ma allo stesso tempo dobbiamo tenere in conto un notevole restringimento quantitativo di donne che potevano sperare di sposarsi e raggiungere quel miglioramento di status di cui ha parlato Chojnacki: in altre parole, si assiste, secondo la nostra opinione, al dipanarsi di maggiori opportunità per un numero inferiore di donne. Sulla questione rimandiamo comunque ad alcuni studi specifici dello studioso: Stanley Chojnacki, *Riprendersi la dote: Venezia, 1360-1530*, in Silvana Seidel-Menchi - Anne Jacobson Schutte - Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, op. cit., pp. 461-492; Stanley Chojnacki, *Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice*, in «The Journal of Interdisciplinary History», vol. 5, n. 4, Spring 1975, pp. 571-600, p. 575; Stanley Chojnacki, *Patrician Women in Early Renaissance Venice*, in «Studies in the Renaissance», vol. 21, 1974, pp. 174-203; Stanley Chojnacki, *Daughters and Oligarchs: Gender and the Early Renaissance State*, in Judith C. Brown - Robert C. Davis (Edited By), *Gender and Society in Renaissance Italy*, Longman, London and New York, 1998, pp. 63-81. Cfr. anche Anna Bellavitis, *Patrimoni e matrimoni a Venezia nel Cinquecento*, in Giulia Calvi - Isabelle Chabot (a cura di), *Le ricchezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (XIII-XIX secc.)*, op. cit., pp. 149-159; Isabelle Chabot, *A proposito di «Men and Women in Renaissance Venice» di Stanley Chojnacki. Ricchezze femminili e parentela nel Rinascimento. Riflessioni intorno ai contesti veneziani e fiorentini*, in «Quaderni Storici», 118, aprile 2005, pp. 203-229.

«[...] facendo della propria libertà [...] un dono non solo a Dio, ma anco alla Patria, al Mondo, et alli loro più stretti parenti).

Alla metà del Seicento, così scriveva Giovanni Loredan, che ritroveremo nel terzo capitolo del presente lavoro, alla nipote Laura Pasqualigo la quale aveva avuto probabilmente un ripensamento circa la sua destinazione al chiostro:

È nata nobile, di degnissimi parenti; ma non havendo dote uguale alla nascita, bisogna o che degradi della sua conditione, o che s'avventuri a gl'incomodi della Povertà. Il macchiare la Nobiltà con soggetti inferiori, è incontrare lo sprezzo universale. L'unirsi a povere fortune, è un'accommunar le miserie, che vuol dire un moltiplicarle. Riescono sempre infelici quei Matrimonij, che sono disuguali alla nascita, ed uguali nella Povertà. [...] Ma la prudenza di V. S. condanna queste mie esortationi, come superflue. So, che vorrà con una savia deliberatione consolare i suoi parenti; stabilire la Casa; metter in sicuro se stessa, dar'esempio alle giovani; e far conoscere ai posterì, che gli animi prudenti non si lasciano tiranneggiare dall'umanità, ma dalla ragione<sup>144</sup>.

Il richiamo di Loredan a Laura Pasqualigo di fare propria la scelta della famiglia di destinarla al convento dimostra, a nostro avviso, la coscienza dei contemporanei circa la problematica delle monacazioni forzate. Coscienza della problematica che ritroviamo anche in alcune monache: su tutte, come vedremo, in suor Arcangela Tarabotti; ma anche in una monaca, come suor Serafica Balbi, la cui testimonianza è giunta sino a noi solo perché coinvolta in un processo conservato presso l'Archivio di Stato di Venezia, la quale aveva pronunciato, nel 1604, parole inequivocabili sulla questione: interrogata per essere stata coinvolta in uno scandalo sessuale presso il monastero di S. Daniele, aveva lamentato di essere una monaca forzata: «[S]on stata tradita dalli miei proprij parenti. [...] Vorrei piutosto esser nata da un fachin»<sup>145</sup>. Ci sembra straordinario

---

<sup>144</sup> Giovan Francesco Loredano, *Delle lettere del Signor Gio. Francesco Loredano Nobile Veneto. Divise in cinquantadue Capi; e Raccolte da Henrico Giblet Cavalier. Parte prima-Parte seconda. Decima Impressione*, in Venetia, MDCLXXXVII, Presso Steffano Curti. Con Licenza de' Superiori, & Privilegio, vol. 2, pp. 201-202.

<sup>145</sup> ASVe, Provveditori sopra i monasteri, busta 347, fascicoli 5 e 7, cit. in Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 36.

il collegamento che suor Serafica fa fra il suo status di nobile e la sua condizione di monaca forzata.

Alla fine del XVI secolo anche Alberto Bolognetti, nunzio a Venezia dal 1578 al 1581, aveva sostenuto che fosse necessario avere

[...] grandissimo riguardo alla dispositione delle figliuole che si accettano et fusse chi si certificasse prima se si muovono a chiudersi per sempre fra quelle quattro mura per mera loro divotione et per zelo di servire a Dio con maggior commodità, o se pure sono spinte dal timore de' padri i quali con minacce le habbino forzate a consentire a le parole sole, et scompagnare la lingua dal core, non potendole maritare a pari loro per non haver facultà bastanti, et non volendole maritare ad altri inferiori per non diminuire con questo lo splendore delle famiglie loro<sup>146</sup>.

Allo stesso modo anche suor Martia, in un dialogo con padre Francesco, nel *Novissimo parlatorio delle Monache* scritto da Gregorio Leti e pubblicato nel 1677, lamentava:

Voglio però che sappiate, che se bene porto questo abito non sono con tutto ciò Monica. Ho sempre fatte le mie proteste a' superiori, e quando ho fatta la croce l'ho fatto allo rovescia, perche ho amato troppo la libertà, La politica di mio Padre ha voluto che io venga in salvo in questo luogo per liberarmi dalla tirannia de' fratelli, e perche la sua nascita e la sua ambitione, non permetteva di collocarmi in matrimonio con persona disuguale di conditione [...] <sup>147</sup>.

Fuori dal Serenissimo Dominio, anche il notaio Giovanni Boccadiferro aveva esposto, in un *Discorso sopra il governo delle monache* rimasto manoscritto e indirizzato al vescovo di Bologna, la sua opinione sulla necessaria funzione "politica" dei monasteri: scagliandosi contro le proposte di riforma ecclesiastiche, sosteneva: «Come vogliono questi tali [...] far legge che non si

---

<sup>146</sup> *Dello stato et forma delle cose ecclesiastiche nel dominio dei signori venetiani, secondo che furono trovate et lasciate dal nunzio Alberto Bolognetti. Dei remedii che sono in potere del nuntio apostolico et d'altri prelati ecclesiastici* (cap. 5), in Aldo Stella, *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964, p. 191.

<sup>147</sup> Gregorio Leti, *Il puttanesimo moderno con il novissimo parlatorio delle Monache operetta piacevole e curiosa dedicata al lettore istesso*, s.e, 1677, p. 253.



empiano li monasterii, se essi monasterii debbono esser il ridotto di quelle che maritar non puonsi?»<sup>148</sup>.

Ritirare tante donne dal mercato matrimoniale comportò, come abbiamo già detto, un assottigliamento demografico dell'aristocrazia veneziana; questo dimostra come il sistema dotale fosse imperniato su un paradosso: per proteggere e mantenere puro il proprio sangue e limitare la circolazione dei propri capitali solo e soltanto all'interno del patriziato, la nobiltà veneziana doveva praticare una forte politica endogamica, politica che, però, la condannava inevitabilmente all'auto-distruzione. Era, cioè, un sistema che dava i suoi frutti nel breve periodo ma che dimostrava la sua alta dannosità nel lungo periodo.

Quale fu l'atteggiamento del Senato veneziano di fronte al problema? Anziché abolire il sistema delle doti, esso cercò di contenerne l'inflazione: una serie di leggi nel 1420, 1505, 1535, 1551 e 1575 cercò di stabilire precisi limiti e prezzi massimi delle doti «[p]erche con questo mezo si viene a levar quella mala, & dannosa usanza, che era introdotta tra li Nobeli, & Cittadini nostri di spender profusamente il danaro, & facoltà loro nel maritar le figliuole, il che alli padri apportava danno grande, & all'universale mala satisfattione»<sup>149</sup>.

Che il governo veneziano fosse costretto a ribadire tali leggi sulle doti per tanti anni è emblematico del fatto che queste ultime fossero costantemente disattese dal patriziato: nel corso del XVI secolo le doti matrimoniali dei patrizi raggiungevano i 10.000 ducati; ai primi del Seicento esse potevano arrivare addirittura a 40.000. Il Senato cercò di stabilirne il limite massimo a 1.600 ducati nel 1420, 3.000 nel 1505 e a 6.000 nel 1575<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> BCA, ms B 778, p. 179, cit. in Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit., p. 47.

<sup>149</sup> Preambolo alla legge sulla dote del 23 marzo 1551, *Volumen statutorum legum ac iurium DD Venetorum* (Venezia, 1665), p. 300 cit. in Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 33.

<sup>150</sup> Jutta Gisela Sperling, *ivi*, p. 34.

In ogni modo abbiamo visto come la spiegazione secondo cui alcune patrizie erano collocate in convento per favorire i fastosi matrimoni delle loro “sorelle più fortunate” (come quella che aveva dato nel 1608 Sir Henry Wotton, ambasciatore inglese a Venezia, il quale aveva scritto che le donne veneziane venivano forzate in convento dai loro genitori «che per risparmiare così tanto denaro per il matrimonio, impongono quella vita normalmente ad almeno tre figlie se ne hanno cinque, e così via in proporzione»<sup>151</sup>) nascondesse in realtà il paradosso vero su cui era fondato l'intero sistema dotale.

Più o meno forzate, dunque, le monache veneziane di discendenza patrizia facevano parte di un ingranaggio che le portava in convento soprattutto per ragioni politico-economiche. È per questo che le autorità laiche considereranno sempre quello dei monasteri un affare prima di tutto cittadino e solo in secondo luogo ecclesiastico. Lo vedremo nel prossimo capitolo.

---

<sup>151</sup> Henry Wotton, *The Life and Letters of Sir Henry Wotton* (a cura di L. Pearsall Smith), Clarendon Press, Oxford, 1907, vol. I, pp. 438-439 (lettera del 14 novembre 1608 a Sir Thomas Edmondes), cit. in Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 38. Anche Ludovico Settala aveva mostrato un'analoga convinzione, fornendo una spiegazione apologetica del fenomeno: «E perché questa specie di repubblica è composta di un determinato numero di famiglie, [...] per ragion di stato devono i padri procurare che pochi dei suoi figliuoli pigolino moglie; [...] acciò, moltiplicandosi tanto quelli che possono partecipare della repubblica, non si muti in forma popolare; o venendosi alle discussioni de' beni, la povertà non facci avvilita la nobiltà, impiegandosi per ben vivere in sordidi esercizi, o, non potendola moderatamente sopportare, essendo commune a molti, sia causa di rivoluzione tale che muti la forma della repubblica». Ludovico Settala, *Della ragion di stato* (1627), Libro terzo, cap. IV, cit. in Benedetto Croce – Santino Caramella (a cura di), *Politici e moralisti del Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 1930, p. 109.

## 2. L'IMPATTO DELLA CONTRORIFORMA SUI MONASTERI FEMMINILI VENEZIANI

*«La storia post-tridentina è tanto importante quanto la storia del Concilio stesso [...]. C'erano degli abusi; sono stati fatti dei decreti. La Chiesa nella sua saggezza umana, non poteva pensare che i decreti una volta proclamati avrebbero fatto cessare gli abusi. La "riforma tridentina" fu un'immensa, complessa operazione d'aggiustamento d'ideale [...] condotta con perseveranza, alle volte in modo brusco, ma [...] realizzata con prudenza, quel rispetto dell'uomo, quel senso del tempo che dimorano nei tratti fondamentali del genio romano e cattolico»<sup>152</sup>.*

### 2.1. Riforme pre-tridentine e resistenze delle monache

Al principio del XVI secolo la situazione all'interno dei monasteri femminili veneziani era quantomeno problematica: a fronte di monache che prendevano i voti sulla base di una reale spinta devozionale, esistevano, come abbiamo visto, giovani patrizie costrette dalle politiche matrimoniali delle loro famiglie a intraprendere la vita monastica. Monache sinceramente convinte della loro scelta e monache forzate vivevano insieme e condividevano gli stessi spazi nel convento, cosa che non cooperava al mantenimento dei buoni costumi all'interno dei monasteri.

Prima dell'avvento della Controriforma, nei conventi femminili di tutta Italia, peraltro, la frequenza ai sacramenti, la celebrazione costante della messa e il rispetto della clausura per quegli ordini che la prevedevano erano scarsi o nulli. Anche le condizioni economiche dei monasteri non erano delle migliori;

---

<sup>152</sup> Alphonse Dupronte, *Discours de clôture*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2-6 settembre 1963*, Herder, Roma, 1965, II vol., p. 527.

alcuni di essi erano sotto la diretta giurisdizione della S. Sede che veniva rappresentata in loco da prelati non sempre all'altezza della propria missione; altri monasteri erano sotto la diretta dipendenza dei vescovi, molti dei quali non si attenevano all'obbligo della residenza. Inosservanza delle regole monastiche e rilassatezza di costumi erano problemi diffusi in molti conventi femminili. Ovviamente la situazione era differente fra città e città e non tutti i monasteri erano afflitti dalle medesime problematiche. Anche a Venezia la situazione era multiforme, ma la sensazione che i conventi stessero vivendo, all'inizio del XVI secolo, una fase di profonda dissolutezza era avvertita e denunciata da predicatori e cronisti in modo abbastanza chiaro: durante un'omelia presso la basilica di S. Marco il 25 dicembre 1497, Fra Thimoteo da Luca aveva tuonato contro i peccati che si commettevano a Venezia, denunciando: «[...] quando vien qualche signor in questa terra, li mostrate li monasterii di monache, non monasterii ma prostribuli e bordeli publici»<sup>153</sup>.

Anche Girolamo Priuli, come abbiamo già accennato, aveva manifestato lo stesso sdegno nei suoi *Diarii*; nel febbraio del 1506 aveva annotato che la badessa del monastero di Ognissanti aveva avuto rapporti carnali con un prete: «Adì 10 dicto. In el monasterio dele monache de Ogni Sancti fu scoperto come la abadessa di quello locho avea abuto carnalmente a farre cum uno prete vicario del cardinale Cornaro, venetto»<sup>154</sup>. Priuli si sofferma poi a descrivere i monasteri delle monache conventuali, sia quelli di Venezia che delle isole, come Torcello e Mazzorbo. Non esita a definirli, più che monasteri, «publici bordelli

---

<sup>153</sup> Cfr. Marino Sanuto, *Diarii* (a cura Federico Stefani), Venezia, 1879, t. I, col. 836. Cfr. anche Pio Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in AA. VV., *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia, Bologna, 2-6 settembre 1958, Editrice Antenore, Padova, 1960, pp. 31-60 e Innocenzo Giuliani, *Genesi e primo secolo di vita del Magistrato sopra monasteri (Venezia 1519-1620)*, in «Le Venezie Francescane», anno XXVIII, n. 1-2, gennaio-giugno 1961, pp. 42-68.

<sup>154</sup> Girolamo Priuli, *I Diarii*, (*Rerum Italicarum Scriptores*, tomo XXIV, parte III), vol. II, a cura di Roberto Cessi, Zanichelli, Bologna, 1933, p. 403.

et publici lupanari»<sup>155</sup> per la vita rilassata e mondana che vi si conduceva. Era di somma vergogna, per il diarista, che «[...] le nobile fiole deli primi nobelli et parentadi dela citade, poste in li monasterij et dedicate et disponsate al culto divino, fussenno diventate publice meretrice *cum* tanta ignominia et vergogna dela citade predicta, che piui non se poteva considerare»<sup>156</sup>. Priuli lamentava anche la poca severità con cui le autorità erano intervenute nel reprimere e punire le monache colpevoli di cattiva condotta, dovuta al fatto che molti di coloro i quali erano preposti a reprimere quel genere di scandali avevano figlie o parenti in quegli stessi conventi «[...] donde non se poteva fare in simel materia provixione, che fusse valida, perché, tochando ad molti et ali primi, come se dice, chadauno desiderava silentar et abscondere simel mancamenti»<sup>157</sup>. La questione era tanto intricata e tanto degenerata che «[...] non hera altro remedio cha bruxare li monasterij predicti insieme *cum* le monache per salute del Stato Veneto»<sup>158</sup>.

Marin Sanuto, come Priuli del resto, nei suoi diari aveva testimoniato le periodiche attività delle autorità nel fissare leggi contro monache ribelli e monachini. Non solo: aveva riportato anche che nell'estate del 1521 una delegazione, composta da sei monache e alcuni loro parenti, guidata da Anzola Boldù, badessa del convento francescano di S. Chiara, si era presentata di fronte al neoeletto doge Antonio Grimani per protestare contro la decisione di affidare la direzione del loro convento ad un gruppo di monache provenienti dai monasteri di S. Croce e S. Maria dei Miracoli.

La decisione si inseriva in un quadro più ampio di riforme avviate nel 1519 dal patriarca Antonio Contarini, con l'appoggio delle autorità civili: punti

---

<sup>155</sup> Girolamo Priuli, *I Diarii*, (*Rerum Italicarum Scriptores*, tomo XXIV, parte III), vol. IV, op. cit., p. 34 e p. 115.

<sup>156</sup> Ivi, p. 34.

<sup>157</sup> Ivi, p. 35.

<sup>158</sup> Ivi, p. 115.

cardine ne erano il passaggio dal conventualismo all'osservanza<sup>159</sup> e uno stretto rispetto della clausura, con una rigida regolamentazione dell'accesso alle aree più critiche del monastero, come porte, finestre e parlatorio.

La riforma pensata da Contarini era tanto impopolare fra alcune monache che, ancora, nel maggio 1519, dopo aver comunicato alle monache del monastero delle Vergini la sua volontà di riformarle, il patriarca si dovette confrontare con il diniego della badessa che chiedeva venissero punite le monache colpevoli di cattiva condotta e affermava che in nessun modo le altre avrebbero abbracciato l'osservanza, in quanto esse riconoscevano solo l'autorità del papa. Qualche giorno dopo, il 24 maggio, i parenti delle monache del monastero delle Vergini si fecero portavoci del loro malcontento di fronte al doge, Leonardo Loredan, che respinse i loro argomenti<sup>160</sup>. In seguito, dopo che il doge aveva rinunciato ai suoi diritti di giuspatronato sul convento, gli Avogadori, accompagnati da altri ufficiali e da un gruppo di muratori, si recarono presso il convento delle Vergini per operare una separazione degli spazi al fine di potervi introdurre monache osservanti provenienti da S. Giustina<sup>161</sup>. L'operazione si svolse fra le grida e la lacrime delle monache conventuali, disperate per la traumatica perdita della loro sovranità sul convento: una volta passato il momento di sconforto, tuttavia, le monache, armate di adeguati strumenti, abbatterono i muri recentemente innalzati<sup>162</sup>. Dopo la repressione del patriarca, la separazione delle due comunità venne

---

<sup>159</sup> Con il termine "osservanza" si indicava il movimento di riforma sorto all'interno di molti ordini religiosi tra la seconda metà del secolo XIV e le prime tre decadi del secolo XVI. Alla "osservanza" si contrappose, appunto, il "conventualismo", che presupponeva una lettura delle regole dei vari ordini religiosi meno severa. Cfr. a tale riguardo: M. Fois, *Voce «Osservanza, Congregazioni di osservanza»*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. VI, pp. 1036-1057 e Giovanni Odoardi, *Voce «Conventualesimo»*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, op. cit., vol. II, pp. 1711-1726.

<sup>160</sup> Cfr. Marino Sanuto, *Diarii* (a cura di Federico Stefani - Guglielmo Berchet - Nicolò Barozzi), Venezia, 1890, t. XXVII, col. 321.

<sup>161</sup> Cfr. *ivi*, col. 402.

<sup>162</sup> Cfr. *ivi*, col. 407.

ristabilita. La battaglia delle monache, tuttavia, non era finita: per tutto il giorno del 27 giugno e la notte successiva esse suonarono le campane a festa «[...] perchè li era venuto uno breve dil Papa al Legato, vol che le monache siano reformatate, ma non li sia posto altre monache nel loro monastero etc.»<sup>163</sup>. Il doge, il patriarca e l'intero Consiglio dei Dieci decisero di non prestare fede a tale breve, considerando solo quello in loro possesso con il quale Leone X li incaricava di procedere con le riforme di tutti i monasteri conventuali. Alla fine della vicenda, i primi giorni di luglio entrarono nel convento delle Vergini cinque monache e due converse provenienti da S. Giustina<sup>164</sup>. L'ultimo passo delle conventuali del monastero delle Vergini fu quello di inviare, nell'agosto del 1521, di fronte al Collegio, la badessa del convento, Madonna Clara Donato, insieme con una delegazione di monache di altri tre conventi "dissidenti" (S. Zaccaria, S. Maria della Celestia e S. Marta) ed un gruppo di parenti che le sostenevano, per protestare contro l'iniziativa patriarcale. Tuttavia, il nuovo *status quo* era destinato a prevalere<sup>165</sup>.

Il patriarca Contarini non fu più fortunato con la riforma del monastero di S. Zaccaria: le monache si appellarono addirittura alla Rota per verificare che egli avesse il diritto di introdurre delle novità nel loro convento. Durante un incontro con il doge, Nicolò Michiel, un patrizio che aveva figlie e sorelle presso il monastero, prese la parola per sottolineare come le monache conventuali e i loro parenti avessero fatto investimenti di denaro consistenti per finanziare progetti edilizi al fine di costruire e trasformare alcune aree del monastero (come il refettorio) di cui di fatto, al momento, si sentivano espropriati<sup>166</sup>. L'atteggiamento restio delle monache alle riforme convinse le autorità a

---

<sup>163</sup> Ivi, col. 409.

<sup>164</sup> Ivi, col. 450. Cfr. anche Kate Lowe, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, op. cit., pp. 185-201.

<sup>165</sup> Cfr. Kate Lowe, ivi, p. 197.

<sup>166</sup> Cfr. Marin Sanuto, *Diarii* (a cura di Federico Stefani - Guglielmo Berchet - Nicolò Barozzi), Venezia, 1891, t. XXXI, coll. 162; 276-277.

procedere oltre: il patriarca lanciò la scomunica contro quanti nel futuro avessero avuto l'ardire di sostenere la causa delle conventuali e rimproverò le monache per la loro fuoriuscita dalla clausura. Anche qui, forti del breve papale che li autorizzava, le autorità civili e il patriarca procedettero a far dividere e murare il convento per introdurre alcune osservanti di S. Servolo<sup>167</sup>.

Anche nel monastero della Celestia il patriarca dovette scontrarsi con le resistenze oppostegli dalle monache conventuali che reagivano all'introduzione nel loro monastero di alcune osservanti di S. Daniele.

Le autorità cittadine decisero di dare un impulso decisivo al riordino dei monasteri femminili della città con la nomina, avvenuta il 17 settembre del 1521, di tre nobiluomini che avrebbero costituito e dato avvio alla magistratura dei Provveditori sopra i Monasteri.

Le ragioni della difficoltà di far attecchire le riforme che le autorità laiche ed ecclesiastiche si stavano sforzando di portare a compimento risiedevano in parte, come abbiamo visto, nel fatto che molte fanciulle erano costrette alla vita monacale e che mal volentieri sopportavano di vedere ulteriormente ristretti i margini di libertà che si erano ritagliate a scapito di una rigorosa osservanza. Era, questa, una consapevolezza della autorità, anche in periodo post-conciliare: il 24 dicembre 1580 il già citato nunzio Alberto Bolognetti scriveva che in Senato era diffusa la convinzione che

Riformandosi i Monasterij di Monache e riducendosi a maggior strettezza le figliuole de' nobili che prima anco vi entravano mal volentieri doppo la riforma non vi vorrebbono entrare in modo alcuno, et vien detto che già se ne vede l'effetto d'alcune che ricusano arditamente di monacarsi doppo il romore di questa visita [patriarcale]. Il che dicono sarebbe causa della rovina di molte famiglie per l'eccessive doti che usano dar i nobili alle figliuole che si maritano<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Cfr. Marino Sanuto, *Diarii* (a cura di Federico Stefani - Guglielmo Berchet - Nicolò Barozzi), Venezia, 1890, t. XXVII, col. 489.

<sup>168</sup> ASV, Nunziature di Venezia, reg. XXI, f. 449.



Ancora una volta venivano relazionate in un legame di causa-effetto l'inflazione delle doti matrimoniali e le monacazioni coatte di quelle fanciulle che non potevano avere accesso al mercato matrimoniale, invece, per la stretta endogamia praticata dalle proprie famiglie. In ogni modo, il discorso del nunzio era chiaro: poiché quella fanciulle prendevano i voti lungi da uno spirito devozionale sincero, non avrebbero tollerato un restringimento ulteriore delle norme della vita monastica, cosa che avrebbe indotto alcune di esse a ribellarsi alle scelte dei propri padri, con un danno notevole all'intera classe patrizia.

Si comprendeva anche che le monache entrate in convento più spontaneamente ma in un momento in cui vigeva un'osservanza non rigorosa delle regole monastiche, non potessero essere sottoposte ad una rigida disciplina troppo repentinamente. Il nunzio continuava poi nella sua missiva esponendo il proprio parere circa la necessità di coprire, lì dove possibile, gli «errori» che occorreano in alcuni monasteri, piuttosto che propagarne l'informazione perché essi «[...] possono non solamente offender l'honore di persone nobili, ma anco causar discordia et risse fra di loro et questo rispetto s'acosta quasi alla ragion di Stato»<sup>169</sup>. Ritroveremo tale espressione, *ragion di Stato*, nella denuncia di suor Arcangela Tarabotti sulla vita *infernale* delle monache forzate.

In ogni modo, come ha sostenuto Gabriella Zarri, l'origine della lotta fra Osservanti e Conventuali e le riforme dei conventi femminili intentate dalle autorità non si possono inquadrare solo e soltanto nel movimento di rinnovamento religioso iniziato nel XV secolo. Non vi è dubbio che l'elemento della corruzione abbia giocato un ruolo fondamentale nell'approntare le riforme quattro-cinquecentesche, ma esse non vanno lette come preludio alla più strutturale opera di riforma della Chiesa che avverrà durante il Concilio di

---

<sup>169</sup> *Ibidem*.

Trento: in primo luogo perché le riforme pre-tridentine portano la firma delle autorità cittadine prima ancora che di quelle ecclesiastiche<sup>170</sup> e, in secondo luogo, perché l'ordinato governo dei monasteri chiamava in causa, più che la moralità, l'onore delle famiglie patrizie della città. Le riforme elaborate prima dell'avvento del Concilio di Trento, dunque, rispondevano non tanto a una questione morale apertasi nei conventi femminili di Venezia (e di tutta Italia), quanto all'esigenza imprescindibile di mantenere e preservare l'onore delle famiglie patrizie le cui figlie popolavano i conventi della città<sup>171</sup>. «[...] il codice, che potremmo definire laico, dell'onore nobiliare – scrive Gabriella Zarri – prevale su quello religioso»<sup>172</sup>. Nonostante la determinazione del patriarca Contarini e delle autorità laiche, sarà soltanto con l'avvento della Controriforma, come vedremo nelle prossime pagine, che si giungerà ad un cambiamento sensibile nel governo dei monasteri femminili.

## 2.2. L'avvento della Riforma protestante, il Concilio di Trento e la questione della clausura delle monache

Uno dei maggiori impulsi ad estirpare gli abusi insiti nella vita monastica per la Chiesa cattolica venne dall'avvento della Riforma protestante che aveva ampiamente criticato l'utilità della vita contemplativa, ritendendola inferiore a quella matrimoniale. Per i protestanti, in effetti, monache e regolari erano inclini

---

<sup>170</sup> Autorità cittadine che, a Venezia, a più riprese dal 1533, manifesteranno la volontà di sottrarre il governo delle monache alla giurisdizione dei regolari per affidarlo ai secolari. Cfr. Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit., pp. 79-80.

<sup>171</sup> Gabriella Zarri, *ivi*, pp. 70-81.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 72.

più all'ozio che alla spiritualità e costantemente tentati dalla lussuria, motivo per cui i conventi si erano trasformati in pubblici lupanari<sup>173</sup>.

La propaganda protestante criticava soprattutto il ruolo del celibato e della castità, valori supremi per il monachesimo cattolico ma che per i riformatori erano assolutamente nocivi, soprattutto per le donne perché impedivano loro di adempiere a ruoli ritenuti più "utili" per l'umanità. La castità era condannata come stato innaturale per gli esseri umani, stato che portava alla corruzione sessuale.

Lutero stesso, del resto, aveva dato prova di tale rifiuto per il monachesimo, lasciando l'abito agostiniano che indossava e sposando Caterina von Bora, anch'essa una ex monaca fuggita assieme ad altre consorelle dal convento di Nimbschen.

Uno dei primi atti dei nuovi stati protestanti fu quello di chiudere monasteri e conventi cattolici, confiscando i beni monastici: alle monache, nella maggioranza dei casi, venne restituita la dote con la quale rientrarono presso le loro famiglie di origine; in altri casi fu ad esse concesso di rimanere nei conventi dove alloggiavano impedendo loro di accettare novizie.

Nonostante la linea di azione dura dei riformatori contro monasteri e conventi, sono noti, soprattutto in area tedesca, alcuni episodi di monache che hanno tentato di ribellarsi all'introduzione della Riforma e che hanno difeso le istituzioni religiose. Tale resistenza è stata spiegata da alcuni studiosi, tra cui Silvia Evangelisti, anche alla luce della mancanza di opportunità per le donne nelle istituzioni protestanti: mentre per ex frati e monaci la dismissione dell'abito religioso cattolico poteva comunque aprire nuove opportunità

---

<sup>173</sup> Sull'impatto della Riforma protestante sul monachesimo femminile cfr., fra gli altri: Steven Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London (England), 1983, pp. 12-25; Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit., pp. 39-44; Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., pp. 86-87.

all'interno della fede riformata, per le donne l'unica opzione percorribile era quella di rientrare nelle proprie famiglie di origine per poi sposarsi<sup>174</sup>.

In effetti, nella propaganda protestante non vi era necessariamente un intento liberatorio per le donne: come ha scritto Mary Laven, la critica dei riformatori ai conventi e alla castità dei religiosi si inseriva in un quadro più ampio per lo stabilimento di un nuovo ordine sociale ancora fortemente patriarcale, basato su matrimonio e famiglia<sup>175</sup>. In altre parole: le monache dovevano abbandonare il loro stato verginale per abbracciare quelli più consoni alla natura femminile di mogli e madri.

In un *pamphlet* del 1523 intitolato "Perché le monache devono lasciare i chiostri con la benedizione di Dio", Lutero sottolineava come le donne fossero create non per essere vergini ma per concepire e crescere dei figli<sup>176</sup>.

Ovviamente non tutte le monache si ribellarono all'avvento della Riforma e vi furono città, come Strasburgo, dove la maggioranza di esse lasciò spontaneamente l'abito religioso. In alcuni casi, peraltro, i conventi continuarono a sopravvivere anche in territorio protestante: Lutero stesso infatti, nonostante la condanna del celibato e della vita monastica, aveva previsto che si potessero preservare *enclaves* in cui perpetrare alcune forme di vita collettiva per donne e uomini che avessero voluto vivere sotto una regola monastica.

Nessuna propaganda funzionò meglio da parte protestante che le testimonianze delle stesse ex monache forzate, le quali furono incoraggiate dai riformatori a scrivere racconti sulla loro vita all'interno del chiostro; uno di questi racconti fu pubblicato, ad esempio, nel 1524: una nobile monaca, Florentina di Ober Weimar raccontava come fosse stata posta in monastero

---

<sup>174</sup> Cfr. Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit., pp. 42-43.

<sup>175</sup> Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 86.

<sup>176</sup> Cfr. Steven Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, op. cit., p. 17.

all'età di sei anni e definitivamente costretta ad abbracciare la vita monastica a undici anni, quando era ancora incapace di capire sino in fondo l'impegno che le si richiedeva per diventare una monaca. Verso i quattordici anni si rese conto che non aveva sufficiente forza di volontà per sottomettersi ai tre voti di obbedienza, castità e povertà: confidò allora i suoi dubbi spirituali alla madre superiora che le intimò di non prestare fede a quei pensieri e di accettare felicemente il suo matrimonio con Cristo. Anche quando ebbe l'opportunità di lasciare il monastero, alla fine del suo noviziato, Florentina fu incapace di tradire la fiducia di quanti, fra parenti e consorelle, si aspettavano da lei l'accettazione del suo destino. Così fece la professione di fede, ma quando la Riforma protestante diventò una realtà scrisse una lettera a Lutero per chiedere assistenza e supporto. Una volta scoperta la lettera, i suoi superiori le inflissero una serie di durissime punizioni, dalla quale solo dopo tempo Florentina riuscì a liberarsi fuggendo dal monastero<sup>177</sup>.

Questo genere di racconti ovviamente, scatenò la reazione cattolica, la cui propaganda non tardò a sottolineare come molte delle monache convertitesi alla Riforma si fossero ritrovate ben più sole e povere rispetto a quando vivevano nei conventi cattolici. Joachim von der Heyden, segretario del Duca Giorgio di Sassonia, attaccando duramente Caterina von Bora per le sue scelte, si appellava alle monache che si erano lasciate affascinare dalla Riforma chiedendo loro di rientrare nei monasteri e di fare penitenza. Riteneva insufficienti le scuse addotte di essere state costrette a prendere il velo per quelle monache che avevano rotto il voto di castità e che erano di fatto incorse nel peggior degli adulteri, per cui von der Heyden dichiarava che non si potesse neanche concepire una giusta punizione<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

<sup>178</sup> Cfr. *ivi*, p. 23.

Uno dei punti di maggiore debolezza in seno al Cattolicesimo all'irrompere della Riforma protestante era dunque il celibato dei religiosi. Per questo a Trento i padri conciliari tentarono di ribadire la superiorità della vita spirituale su quella matrimoniale.

Non affronteremo in questa sede il tema della rivalutazione storiografica del Concilio tridentino che è avvenuta negli ultimi anni: esso, come emerge dalle parole di Alphonse Dupront che abbiamo citato in epigrafe, non è più visto dagli studiosi come una semplice "reazione di conservazione" in rapporto alle novità apportate sulla scena dalla Riforma protestante<sup>179</sup>.

Il Concilio affrontò il tema della riforma dei religiosi nel *Decretum de regularibus et monialibus* approvato nella sessione XXV, dopo una discussione durata solo pochi giorni, nel dicembre 1563.

Fra le novità più stringenti il decreto imponeva l'osservanza dei voti, la rinuncia alla proprietà privata, l'età minima di sedici anni per la professione di fede, un anno di probazione obbligatorio dopo la vestizione e, nel caso delle donne, l'esame della libera volontà delle postulanti<sup>180</sup>.

Per le monache il mezzo preferenziale con cui applicare tali regole diverrà, come vedremo, la clausura obbligatoria: ai religiosi si richiederà invece solo la dimora stabile nel convento e l'obbligo di richiedere licenza per lasciare il

---

<sup>179</sup> Per approfondimenti cfr. Paolo Prodi, *Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione*, in Paolo Prodi - Wolfgang Reinhard (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 7-14.

<sup>180</sup> Quest'ultima disposizione insieme con quella relativa alla presenza del vescovo o di un suo delegato durante la cerimonia di professione delle novizie fu una delle innovazioni più importanti stabilite a Trento in materia di monache ma che di fatto furono incapaci di sradicare il fenomeno delle monacazioni forzate. Come ha sostenuto Gabriella Zarri, infatti, nonostante tutti gli sforzi di riforma messi in campo, i padri conciliari non seppero confrontarsi con le pressioni dei ceti nobiliari cittadini, che consideravano, come abbiamo già avuto modo di notare, il convento come la collocazione più adatta per le proprie figlie "in esubero". Del resto, il fatto non stupisce proprio perché, nella stragrande maggioranza dei casi, i padri conciliari venivano spesso dalle fila di quei patriziati cittadini con cui condividevano preoccupazioni e mentalità. Cfr. Gabriella Zarri, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in Gabriella Zarri - Francesca Medioli - Paola Vismara Chiappa, «*De Monialibus*» (secoli XVI-XVII-XVIII), in «*Rivista di storia e letteratura religiosa*», op. cit., p. 662.

monastero per motivi d'ufficio. Ciò, come ha giustamente sottolineato Gabriella Zarri, implicava un differente peso del voto di castità per uomini e donne: per queste ultime esso divenne il bene più prezioso e si stabilì così un forte legame fra castità, appunto e *renfermement* come strumento più adatto per custodirla<sup>181</sup>.

Un'altra delle disposizioni più importanti stabilite a Trento in materia di monache fu l'affidamento ai vescovi del compito di vigilare la clausura all'interno dei monasteri delle loro diocesi, anche quelli sotto la giurisdizione degli ordini religiosi.

Nella sessione XXV, cap. V del tridentino si richiamava e si rimetteva in vigore la bolla *Periculoso*, promulgata nel 1298 da Bonifacio VIII ed entrata in vigore nel 1302. Tale bolla proclamava la conservazione della clausura o la sua reintroduzione ovunque fosse stata infranta<sup>182</sup>. Nonostante ciò, fra il Trecento e il Cinquecento di fatto la clausura non era stata universalmente praticata ed era stata osservata solo da alcuni ordini particolari (come quelli delle clarisse, delle prime carmelitane, delle certosine o delle brigidine).

In realtà la clausura aveva una lunga tradizione nel monachesimo occidentale: era lo strumento attraverso cui si riteneva che i religiosi potessero maggiormente concentrarsi sulle attività spirituali, svincolandosi dalle pressioni del mondo esterno e per le donne questa forma di isolamento era considerata più indispensabile che per gli uomini a causa della natura femminile ritenuta più fragile e corruttibile. In questo senso il Concilio di Trento non inventava *ex novo* la clausura, ma le conferiva maggiore peso giuridico.

---

<sup>181</sup> Ivi, pp. 660-661.

<sup>182</sup> «Ubi violata [...] diligenter restitui, et ubi inviolata [...] conservari»: *Concilii Tridentinii actorum. Pars sexta complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17 sept. 1562-4 dec. 1563)*, in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatum. Actorum*, a cura di Stephanus Ehses, Friburgi Brisgoviae, 1924, vol. IX, p. 1061, rr. 19-22, cit. in. Francesca Medioli, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione Romana Sopra i Regolari*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, op. cit., p. 258.

Peraltro, rimettendo in vigore la *Periculoso* il decreto della sessione XXV non si pronunciava esplicitamente riguardo tutti quei monasteri che non avevano mai praticato la clausura e per i quali era quantomeno inappropriato parlare di “conservazione” o “reintroduzione” della stessa. Per questo l’attuazione del decreto fu assai difficile per molti vescovi e superiori delle monache, i quali si appellarono alla Sacra Congregazione del Concilio (organismo incaricato dal papa per sorvegliare sull’esecuzione dei decreti) per ottenere ulteriori chiarimenti. Il motivo di tale ambiguità di fondo del decreto era, per Raimondo Creytens, i cui studi sulla questione rimangono tuttora fondamentali, la fretta che spinse i padri conciliari a chiudere quanto prima la sessione in cui si discuteva il decreto sui regolari e sulle monache (sessione che era l’ultima del Concilio) rimandando ad un secondo momento eventuali chiarificazioni<sup>183</sup>. Francesca Medioli ha sostenuto invece che tale ambiguità si debba spiegare non con la fretta ma con la volontà di mediare fra due correnti presenti a Trento, le quali consideravano la clausura uno strumento necessario nell’amministrazione dei conventi femminili ma che non trovarono un punto di incontro sulla sua regolamentazione<sup>184</sup>.

Sulla base delle interrogazioni rivolte alla Sacra Congregazione del Concilio risulta che fra le questioni di maggiore difficoltà di interpretazione del decreto vi fu l’ambiguità della prescrizione della clausura imposta solo alle monache professe<sup>185</sup>: quali professe avevano in mente i padri conciliari? Il decreto non si

---

<sup>183</sup> Cfr. Raimondo Creytens, *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio nella questione della clausura delle monache (1564-1576)*, in AA. VV., *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano, 1964, pp. 563-597 e, dello stesso autore, *La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in AA. VV., *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963*, op. cit., vol. I, pp. 45-79.

<sup>184</sup> Francesca Medioli, *La clausura delle monache nell’amministrazione della Congregazione Romana Sopra i Regolari*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall’alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l’oggi*, op. cit., pp. 258-260.

<sup>185</sup> Sui dubbi sottoposti alla Sacra Congregazione del Concilio e sulle ambiguità del decreto riguardante la clausura per le monache che esporremo nelle prossime pagine cfr. Raimondo Creytens, *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio nella questione della clausura delle*



riferiva sicuramente alle terziarie viventi in comunità che non avevano pronunciato i voti solenni. Tuttavia, nel 1563 esistevano due tipi di professe: quelle che vivevano nei cosiddetti monasteri “chiusi”, dove cioè la clausura era prescritta dalla regola e quelle che vivevano nei monasteri “aperti”, dove la clausura non esisteva, o perché non prescritta nelle costituzioni degli ordini approvate dalla Santa Sede, o perché non praticata sulla base di una consuetudine «ab immemorabili» e legittimata da molti giuristi.

Così, sulla questione, questi ultimi si divisero in due gruppi: coloro i quali sostenevano che anche le monache dei monasteri “aperti” dovessero essere sottoposte alla clausura (perché la bolla *Periculoso* non faceva distinzioni visto che al tempo di Bonifacio VIII esistevano solo monasteri “chiusi”) e coloro i quali sottolineavano come fosse inappropriato parlare di violazione della clausura per quei monasteri che non l’avevano mai osservata e che dunque si dovesse ritenere che la disposizione valesse solo per le monache dei monasteri “chiusi”.

Le differenti interpretazioni dei giuristi resero necessario l’intervento della Sacra Congregazione, che tuttavia non prese posizione in merito alla questione perché il testo era alquanto problematico in alcuni dei suoi punti: ci volle allora l’intervento del papa, Pio V, eletto al soglio pontificio il 7 gennaio 1566 e che il 29 maggio dello stesso anno pubblicò la bolla *Circa pastoralis* in cui si diede un’interpretazione restrittiva della clausura; Pio V stabilì che tutte le monache professe, a prescindere dalle loro regole e dalle loro costituzioni nonché dalle loro consuetudini per quanto «ab immemorabili», fossero tenute alla clausura<sup>186</sup>. Non solo: equiparava anche le terziarie viventi in comunità sotto

---

*monache* (1564-1576), in AA. VV., *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, op. cit., pp. 563-597.

<sup>186</sup> Con questa decisione Pio V, di fatto, richiamando il voto di obbedienza per le monache, forzava la norma secondo cui non si potesse costringere nessun religioso ad una disciplina più rigida rispetto a quella proclamata nella costituzione che aveva abbracciato.

voti solenni alle monache professe e dunque costrette alla clausura. Le terziarie viventi in comunità ma che non avevano pronunciato i voti solenni dovevano o fare la professione e dunque sottoporsi a clausura, o condannarsi all'estinzione in quanto non avrebbero più potuto accettare novizie.

Altri problemi furono sollevati alla Sacra Congregazione sulla questione di eventuali uscite delle monache dal monastero: il decreto vietava ad esse di lasciare il convento se non per cause legittime approvate dal vescovo: ma quali erano tali "cause legittime"? E le monache sottoposte alla giurisdizione dei regolari non avevano dunque bisogno dell'approvazione dei loro superiori, essendo sufficiente quella del vescovo? Per risolvere il primo ordine di problemi, quello relativo alle cause legittime che permettevano l'uscita dal monastero, Pio V intervenne con un'altra bolla, la *Decori et honestati* del 24 gennaio 1570 che individuava solo e soltanto tre cause legittime: un grande incendio all'interno del monastero; l'esplosione di un'epidemia o la lebbra<sup>187</sup>. Per quanto riguarda l'approvazione per uscire dal monastero, gli ufficiali di Curia precisarono che per le monache soggette alla giurisdizione dei regolari servisse anche l'approvazione di questi ultimi oltre che del vescovo.

Ovviamente, dopo l'entrata in vigore della clausura, la vita quotidiana all'interno dei monasteri cambiò in misura apprezzabile: gli spazi interni del convento furono riorganizzati, porte, grate e finestre fortificate per rendere inaccessibile l'*hortus conclusus* entro cui doveva svolgersi la vita monacale, al riparo da ogni ingerenza esterna e le comunicazioni con laici ed ecclesiastici sottoposte a una rigida sorveglianza. Il convento ideale, dal punto di vista

---

<sup>187</sup> Un problema simile sorse in merito ad un'altra prescrizione del decreto, in cui si stabiliva che nessuno, pena la scomunica, potesse entrare nei monasteri senza licenza scritta del vescovo o del superiore. Tale permesso, si precisava, poteva essere concesso solo nei casi necessari: ma quali erano tali casi "necessari"? Anche in questo caso, dunque, la Sacra Congregazione fu costretta ad intervenire per chiarire ulteriormente la questione della clausura passiva, sia per gli ecclesiastici che per i laici.

architettonico, doveva ispirarsi a quello individuato da Carlo Borromeo nelle sue *Instructiones fabricæ et supellectilis ecclesiasticæ* del 1577<sup>188</sup>.

A testimonianza dell'irrigidimento dell'atmosfera all'interno dei chiostrì, il 12 dicembre 1614 il patriarca Francesco Vendramin ordinava alle badesse e priore dei monasteri veneziani, in virtù di santa obbedienza

[...] e sotto pena di privatione della Dignità et Officij vostri, et di voce attiva e passiva, che dobbiate far serrar le vostre Chiese, li vostri Parlatorij, et le vostre porte subito dopo sonata l'Ave Maria della sera, non permettendo che alcuna Monaca dopo il detto segno dell'Ave Maria sotto qualsivoglia pretesto, et colore si trattenghi a parlare con alcuna persona così huomo, come donna per congiunta che le sia di parentado etiam se le fosse fratello, et in caso che queste tali persone per congiunte che fossero con alcuna Monaca non volessero partirsi subito sonata l'Ave Maria come di sopra, debbono subito le Monache partirsene senza fermarsi punto sotto pena di scomunica, et di privatione di voce attiva e passiva, obligando le sopradette Superiore sotto le medesime pene ad avisarci delle trasgressore, quando ve ne fossero per poter poi ingiungere ad esse Monache altre pene ancora a nostro arbitrio<sup>189</sup>.

Riducendo i contatti delle monache con il mondo circostante la clausura recò un danno economico ad alcune comunità femminili e, in alcuni casi essa si rivelò estremamente pregiudicante per alcuni conventi, come quelli delle monache mendicanti, abituati a contare sulla questua per sopravvivere<sup>190</sup>.

Ovviamente le resistenze delle monache all'applicazione della clausura furono molte e a Venezia continui gli interventi dei patriarchi per mettere ordine alle perenni infrazioni di monache e laici, da quelle meno importanti a quelle più gravi: anche la nipote del doge, Taddea Cicogna, nel 1588 fu costretta

---

<sup>188</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit., p. 119-120.

<sup>189</sup> BMC, Codice Cicogna, 2570, p. 295.

<sup>190</sup> Il dibattito storiografico è stato molto acceso riguardo l'impatto della clausura sulla vita monastica femminile: alcuni studiosi ne hanno enfatizzato il carattere repressivo (si pensi alla musica, al teatro e alle altre attività culturali esercitate in monastero di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente); altri ne hanno ridimensionato la portata, sottolineando come essa non fu percepita in maniera univoca e come non fu applicata rigidamente a tutte le comunità di monache (come nel caso delle Orsoline).

a chiedere l'assoluzione papale per aver violato la clausura del convento di S. Giacomo di Murano dove era cresciuta e dove si era recata per far visita alle monache<sup>191</sup>.

Come ha argutamente sottolineato Jutta Sperling, quello di clausura era un concetto circolare<sup>192</sup>, noi diremmo "relazionale": anche se era «canonicamente motivata in forza del voto di obbedienza»<sup>193</sup>, la clausura si definiva soprattutto in relazione alla verginità, dunque al voto di castità. La clausura era cioè una sorta di «imene addizionale», parafrasando ancora le parole di Jutta Sperling, che proteggeva l'inviolabilità delle monache<sup>194</sup>.

Monsignor Giovan Battista De Luca, cardinale e membro della Sacra Congregazione del Concilio, così scriveva in merito alla clausura: «[...] per la migliore osservanza di questo voto e per evitare le occasioni prossime al pericolo della sua violazione si è molto lodevolmente introdotto l'uso della clausura, [...]. E tutto [...] è ordinato all'osservanza e conservazione di questo voto della castità, e per togliere l'occasione e il pericolo della sua violazione»<sup>195</sup>.

Tuttavia, quello di clausura era anche un concetto fortemente ambiguo: nel suo *Manuale Regularium* Francesco Pellizzari ha provato a districare alcuni nodi relativi alla volatilità del suo significato. Attraverso una serie di esempi, egli tenta di mettere dei punti fermi nell'interpretazione di alcuni episodi al limite della violazione della clausura: «An violet clausuram Monialis, si ascendens arborem positam in horto monasterij procedat ad ramum omninò prominentem

---

<sup>191</sup> Cfr. Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>192</sup> Ivi, p. 134.

<sup>193</sup> L'espressione è di Francesca Medioli, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione Romana Sopra i Regolari*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, op. cit., p. 265.

<sup>194</sup> Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., p. 134.

<sup>195</sup> Giovan Battista De Luca, *Il religioso pratico dell'uno e dell'altro sesso nell'ozio tuscolano della primavera del 1676. Con la cronologia delle religioni*, Reverenda Camera Apostolica, Roma, 1679, pp. 143 e p. 145, cit. in Francesca Medioli, *Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo*, in Silvana Seidel Menchi – Anne Jacobson Schutte – Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, op. cit., p. 356.

extra murum clausuræ, ibique causa recreationis, aut ex alio fine diutiùs consistat consistat», si chiedeva l'autore; «Respond. violare [...]»<sup>196</sup>, era la conclusione. Non incorreva nella violazione, invece, la monaca che, ad esempio, attraverso l'uso di arti magiche fosse riuscita a farsi trasportare nell'aria e si fosse mossa all'interno del perimetro del convento, anche se ne avesse raggiunto il tetto. La religiosa che, però, fosse passata dal tetto del convento a quello di un edificio attiguo, sarebbe incorsa nella violazione<sup>197</sup>. Gli spazi del convento, cioè, erano in qualche misura meno definibili, meno stabili di quanto sembrassero e questo rendeva il concetto di clausura più aleatorio, più difficilmente definibile giuridicamente (e dunque più "negoziabile") di quanto i padri conciliari potessero sperare.

Come quello di clausura, anche quello di verginità era un concetto piuttosto ambiguo: alcuni casi di non castità di eventuali aspiranti professe, infatti, non erano sempre di facile definizione. La regola era piuttosto perentoria: qualsiasi violazione dell'imene di una monaca – non importa se avvenuto per violenza carnale o per un rapporto sessuale consenziente – rendeva la religiosa inadatta alla professione. Lo stesso principio non si applicava, però, nel caso di rottura dell'imene durante un esame medico. Allo stesso modo era consacrabile una aspirante professa sodomizzata da un uomo, poiché il suo imene era rimasto intatto, ma non una donna che avesse avuto rapporti carnali con un'altra donna. Così, per evitare qualsiasi confusione, si preferiva rifiutare la

---

<sup>196</sup> R. P. Francisci Pellizzarii Placentini, e Societate Iesu, Theologiae Moralis Professoris, *Manuale Regularium. Tomi posterioris, pars prima. Constans ex IV. postremis Tractationibus; in quarum VII. agitur de poenis Regularium; in VIII. de ipsorum Privilegiis: in IX. de illorum Gubernatione: in X. de Monialibus. Et quidem ita, ut unaquaque Tractatione de occurrenti materia breviter, clarè, ac solidè, non solum resolvantur omnes ferè quaestiones, quae à Doctoribus in simili materia tractari solent, sed etiam plures aliae, eaeq. gravissimae ab alijs Authoribus non tractatae. Accesserunt Decreta S. Congr. & Bullae Pontif. quae à Regularib. publicae quotannis legi debent sub certis poenis. Cum Indicibus Tractationum, Capitum, Sectionum, Subsectionum, ac Rerum notabilium copiosissimis. Editio secunda ab ipsomet Authore recognita, novis additamentis, in proprio loco positis aucta, ac expurgata ab erroribus in priori editione Veneta commissis. Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson, MDCLIII, cum privilegio Regis.*, p. 842.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

consacrazione ad una giovane la cui cattiva condotta fosse di “pubblico dominio”; al contrario, una donna segretamente deflorata e che fosse riuscita a nascondere il fatto avrebbe potuto avere buone speranze di essere consacrata<sup>198</sup>. L'impossibilità di realizzare una “clausura perfetta”, a causa dell'ambiguità di fondo del concetto, rese dunque ancora più difficile il compito dei riformatori cattolici.

In ogni modo e per concludere, per quanto riguarda le monache, la stretta disciplina ristabilita a Trento passò necessariamente per l'abdicazione ad alcuni spazi di libertà che le religiose si erano sapute conquistare nel corso del tempo, con un nuovo e più stretto controllo maschile sulle loro istituzioni nonché su un irrigidimento della vita quotidiana monastica perennemente minacciato, però, come abbiamo già accennato e come vedremo meglio in seguito, dai continui episodi di infrazione alla clausura, sia attiva che passiva.

### 2.3. Le visite patriarcali presso i monasteri femminili veneziani

«Sorvegliare e punire» le monache, per parlare in termini foucaultiani, era tanto più importante quanto più la pratica delle monacazioni forzate era diffusa, considerando il malcontento di molte giovani costrette a vivere una vita monacale che, se fosse stata data loro l'opportunità, non avrebbero scelto. A Venezia, così come in molte altre città italiane, uno degli strumenti più efficaci per il controllo e la repressione della condotta delle religiose furono le visite patriarcali. Fra le attività più fervide dei patriarchi succedutisi in epoca post-tridentina vi furono il controllo di grate, porte, finestre e chiavistelli; l'esame dei libri delle biblioteche presenti nei conventi; l'ascolto delle lamentele delle

---

<sup>198</sup> Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 135-136.

singole monache (dalle quali emerge la situazione reale della vita nella maggior parte dei monasteri veneziani, ben lungi dalla tranquillità e sobrietà promesse con i tre voti solenni di obbedienza, castità e povertà).

A leggere i documenti contenenti le relazioni delle visite patriarcali presso i monasteri femminili veneziani si nota una certa ripetitività delle raccomandazioni e delle osservazioni del patriarca o del suo vicario, segno evidente che alcune regole e comportamenti erano costantemente disattesi dalle monache. Fra i problemi più evidenti vi erano: la questione della proprietà privata, nelle sue più svariate declinazioni, dal possesso delle celle a quello di animali e bestiame di ogni genere; l'abbigliamento delle monache e le loro acconciature troppo elaborate per rispondere alla prescrizione di sobrietà richiesta loro; i parlatori, troppo spesso scenari di feste e incontri mondani proibiti e che, invece, sarebbero dovuti essere aperti solo ai parenti più stretti (per quanto riguarda gli uomini, potevano essere frequentati solo da padri, fratelli e zii di primo grado). Le conversazioni delle monache con i loro parenti maschi dovevano essere sorvegliate da una ascoltatrice appositamente designata. I maschi che si collocavano al di fuori della cerchia di parentela più stretta dovevano ottenere un permesso dal patriarca stesso se avessero voluto conferire con le monache. Esistevano poi uomini che, a causa della loro professione, dovevano necessariamente venire in contatto con le religiose, come per esempio i medici: essi dovevano avere almeno quaranta anni di età e una buona fama. Anche carpentieri e costruttori, fattori e manovali e tutte le altre figure maschili necessarie alla manutenzione del convento e al compimento delle attività che in esso vi si svolgevano erano figure in un certo senso a rischio: dovevano perciò richiedere e ottenere speciali permessi per varcare la soglia della clausura.

Ovviamente gli ordini patriarcali erano anche di natura architettonica: i muri che circondavano il monastero dovevano essere sufficientemente alti da rendere impossibile alle monache di essere viste dall'esterno e viceversa. Stessa procedura veniva applicata per tutti gli altri elementi architettonici del convento: finestre e campanili in particolare. A tale riguardo, il vescovo Grimani, che abbiamo già citato, aveva ordinato che i conventi dovessero avere solo due porte da utilizzare nel caso in cui non fosse possibile servirsi della ruota, da cui dovevano passare beni di ogni genere, anche alimentare, per evitare che le monache fossero viste al di fuori della clausura.

Nel gennaio 1593 il patriarca Priuli si era recato in visita presso il monastero delle Convertite, nell'isola della Giudecca. Il convento era abitato da 241 monache, di cui 27 converse, 10 novizie, 23 professe con velo bianco e 181 professe da coro con velo nero<sup>199</sup>. La badessa era stata avvertita con soli due giorni di anticipo rispetto alla visita patriarcale, al principio della quale Priuli, come di consueto, era stato ricevuto dal confessore e dai mansionari del convento. Una volta entrato in chiesa egli fece l'orazione e celebrò la santa messa; comunicò poi le monache e dispensò le benedizioni solenni. Si passò poi alla visita vera e propria del monastero. Fra le tante prescrizioni impartite per adeguare il convento alle regole tridentine vi erano: la chiusura di una "calle" adiacente al convento che sboccava in laguna «dove si può nascondere quantità grande de gente»<sup>200</sup>; l'adeguamento di alcune finestre collocate in prossimità di quattro dormitori di monache e dell'infermeria, troppo esposte rispetto ai tetti delle case del vicinato; la costruzione di due serrature nella porta di accesso ai dormitori, le cui chiavi dovevano restare in possesso di due monache distinte, la consigliera e la sindaca.

---

<sup>199</sup> Cfr. Archivio Storico del Patriarcato di Venezia (d'ora in avanti ASPV), Curia Patriarcale di Venezia, Archivio Segreto, Visite pastorali a monasteri femminili, Priuli (1592-1596), b. 3.

<sup>200</sup> ASPV, Curia Patriarcale di Venezia, Archivio Segreto, Visite pastorali a monasteri femminili, Priuli (1592-1596), b. 3.



Negli ordini e costituzioni del 3 agosto 1594 impartiti dal patriarca Priuli dopo la visita effettuata a S. Anna il 15 marzo 1593, invece, veniva sottolineato che «nella cella di suor Laura Bonrizzo per esser le sue fenestre troppo vicine a i coppi, et alla corticella di quelle vicine sono in maggior pericolo dell'altre. Però volemo che si murino le dui fenestre dalla mittà in giù»<sup>201</sup>.

Dopo la visita fatta a S. Servolo il 27 aprile 1594, il patriarca aveva stilato poi una sorta di elenco degli errori più comuni in cui le abitanti del monastero solevano cadere più spesso: fra questi, degni di nota, ci sembra lo sperpero delle risorse del convento, fra cui pane e vino freschi, le acconciature troppo audaci delle religiose e, infine, «che alcune dormono accompagnate, e dicono farlo per necessità»<sup>202</sup>.

Il 25 ottobre 1595 il patriarca Priuli si era recato in visita al monastero di S. Croce della Giudecca e aveva annotato come la porta maestra avesse bisogno di un'altra serratura; c'erano poi troppe ruote le quali dovevano essere ridotte ad una unica da collocare in prossimità della porta principale; si doveva inoltre provvedere a trovare un luogo più degno dove conservare le sante reliquie. Le monache risultarono consumare troppo frumento rispetto al loro numero effettivo: cinque o seicento stara a fronte di appena cento suore. Si facevano rare penitenze e poche erano quelle che partecipavano alla vita spirituale del convento. Non si osservava la regola in materia di ascoltatrici nei parlatori, dove peraltro spesso le religiose si trattenevano anche dopo cena. Alcune giovani monache si rifiutavano di fare i servizi, ma soprattutto – continua la relazione patriarcale – «Vi è qualche pratica sensual tra monache, et alcune monache non si tagliano i capelli come doveriano»<sup>203</sup>. Inoltre alcune scrivane del monastero, senza previo consenso del Capitolo, avevano affittato alcune

---

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

case di proprietà del convento ai loro parenti senza comunicarne l'importo. Le professe inoltre si lamentavano che le converse potessero uscire per visitare i loro parenti con ogni minima scusa. Inoltre «Suor Gerolema Zorzi portinara è accusata di troppo mondana, che fomenta li abusi nelle giovane, e tien fenestra di christallo, che le serve per specchio, come fanno molt'altre, si tosa poco, et porta le tempie scoperte come fanno molte altre. Suor Maria, e suor Serafina et alcune altre mangiano fuori del Convento»<sup>204</sup>. Infine, si rileva ancora nella meticolosa relazione del patriarca, le monache esternavano troppo temerariamente la loro felicità nell'incontrare le parenti che si recavano a far loro visita nei pressi della porta principale del convento, baciandole e abbracciandole troppo audacemente. Segue nel fascicolo della relazione patriarcale della visita compiuta presso il monastero di S. Croce della Giudecca, una lettera scritta dal patriarca alla badessa nella quale si legge:

Havendo noi hoggi parlato con suor Chiara<sup>205</sup> monaca del vostro monasterio et essendosi lei dimostrata senza humiltà, et senza religione, sicome habbiamo sentito gran dolore per il mal stato nel qual ella si trova così non possiamo mancar di comettervi prima che procurate col mezo dell'oration di queste R.de sorelle del monasterio aiutar questa povera monaca per ammollirgli, e intenerirgli il core, acciochè abbracci volentierij li santissimi sacramenti et porti con pacientia la penitenza, che li è stata imposta, deputarete anco alcune delle monache più devote del vostro monasterio che vadino qualche volta a ragionar con lei per essortarla a viver da buona monaca, et a dar segni di humiliation, et di penitenza. Ordinarete anco, et publicarete in capitolo a tutte le monache, che niuna ardisca di ragionar, né trattar con lei, né darli, né ricever da lei cosa alcuna, eccetto quelle, che saranno deputate da voi sotto pena di escommunica. Finalmente vi raccordamo, che quanto prima facciate la cerea nella sua cella, et li leviate cortelli, et ogni altro instrumento col quale lei si potesse offender, non le dando dentro vedri né altre massaritie, con le quali la si potesse far qualche male, le darete anco sobriamente il viver, et la farete digiunar qualche volta, se ben non ne haverà volontà per veder di dommarla, et ridurla a segno, che si possa creder lei esser veramente pentita, contrita, et humiliata, procurando di far ogni esperienza ragionevole per guadagnar

---

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> Si trattava di suor Chiara Barbaro, la quale, come emerge dalla relazione stessa del patriarca, si trovava rinchiusa nella prigione del convento a causa di alcuni suoi non meglio specificati misfatti.

quest'anima, dandole dentro qualche libro da legger, il quale tratti particolarmente della pazienza, e penitenza, e Dio vi benedica.

Dal confessorio del vostro monasterio li XI Cenaro 1596<sup>206</sup>.

Un vero e proprio manuale di trattamento per quelle monache colpevoli di cattiva condotta e che non accennavano a pentirsi dei propri peccati, atteggiamento che, possiamo immaginare, rendeva difficile la gestione di simili casi nella vita quotidiana del convento.

Se all'esterno del monastero porte e finestre venivano rafforzate, all'interno, nelle celle delle monache, si ordinava la rimozione di serrature e chiavistelli al fine di scoraggiare pratiche di condivisione dei giacigli delle religiose, condivisione che costituiva una violazione delle regole della vita comunitaria e, ovviamente, una fonte di tentazioni sessuali.

I rapporti omosessuali fra monache, evidentemente, non comportavano la rottura della clausura: è questo il motivo per cui da una parte sfuggivano al controllo della autorità di allora e dall'altra sfuggono all'indagine degli storici moderni<sup>207</sup>. Anche se difficilmente documentabili tuttavia, le pratiche erotiche fra monache rappresentano una preoccupazione costante dei patriarchi, nonostante la laconica riservatezza con cui erano soliti trattare questo tipo di temi nelle loro prescrizioni. Alcune raccomandazioni emergono in modo esplicito in casi particolarmente eclatanti: relativamente al monastero di S. Marta, nel 1594, il patriarca Priuli annota: «Le putte a spese sono di gran disturbo al monastero [...]. Sono anco tenute alcune di loro nelle celle delle medesime monache a dormire, e vanno per il dormitorio e dove più le piace vagando senza alcuna regola et giocano alle carte la notte con scandolo. Vi sono

---

<sup>206</sup> ASPV, Curia Patriarcale di Venezia, Archivio Segreto, Visite pastorali a monasteri femminili, Priuli (1592-1596), b. 3.

<sup>207</sup> Per un famoso caso avvenuto a Pescia fra il 1619 e il 1623 e documentato da un'inchiesta ecclesiastica contro Benedetta Carlini, badessa del monastero della Madre di Dio, accusata e condannata per avere avuto rapporti omosessuali con una consorella, cfr. Judith C. Brown, *Atti impuri. Vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1987.

anco innamoramenti d'importantia tra Suor Lorenza Capello, et Orsetta Zorzi, e tra Suor Marina Bragadin, e Andriana Corner [...].<sup>208</sup> A S. Croce della Giudecca, come abbiamo già visto, l'anno successivo, veniva denunciata «qualche prattica sensual tra monache»<sup>209</sup>; nel 1626 a S. Giuseppe, invece, i sospetti erano caduti su suor Fiorenza, tanto che il patriarca aveva ordinato di approfondire le notizie relative alla sua condotta, in particolare se «essa sia mai stata trovata con suor Elena et con suor Chiara ne parlatorii et haver le cotole alzate et le mane in brachese et da chi et se si baciavano et altre simil sporchezzi»<sup>210</sup>.

Ancora una volta, dunque, la clausura si rivelava nella sua complessa ambiguità anche per i patriarchi più solerti: da un lato essa era strumentale al fine di proteggere le monache da pratiche amorose eterosessuali, ma dall'altro essa nascondeva ciò che realmente avveniva fra le mura del convento, lontano dallo sguardo indiscreto del mondo esterno; da questo punto di vista, – per concludere con la stessa citazione di Foucault con cui abbiamo dato avvio al paragrafo – la clausura era quanto di più lontano potesse immaginarsi rispetto al *Panopticon* di Jeremy Bentham e di cui il monastero poteva essere espressione.

---

<sup>208</sup> ASPV, Curia Patriarcale di Venezia, Archivio Segreto, Visite pastorali a monasteri femminili, Priuli (1592-1596), b. 3.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> ASPV, Curia Patriarcale di Venezia, Archivio Segreto, Visite pastorali a monasteri femminili, Tiepolo (1620-1627), b. 5.

### 3. LE VOCI CRITICHE DELLA CONDIZIONE MONACALE: ARCANGELA TARABOTTI

*Se su la porta dell'Inferno è scritto:  
Lasciate ogni speranza, o voi ch'entrate  
su la porta de' monasteri ancora puossi scrivere il medesimo*<sup>211</sup>.

#### 3.1 Vita ed opere

Arcangela Tarabotti<sup>212</sup> è stata riscoperta dalla storiografia solo in tempi recenti nell'ambito dei *Gender Studies* e, forse, più per le tesi originali che non per le sue effettive abilità letterarie: ripetitività, enfasi, esagerazioni, prolissità sono, effettivamente, critiche che le si possono muovere, come sostiene Simona Bortot<sup>213</sup>. Allo stesso tempo, però, la sua prosa non risente degli eccessi tipici dello stile barocco: «[...] le sue opere – scrive Ginevra Conti Odorisio – costituiscono un fenomeno unico nella produzione secentesca italiana perché,

---

<sup>211</sup> Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, Il Poligrafo, Padova, 2007, pp. 226-227.

<sup>212</sup> Moltissimi gli studi, più o meno recenti, sulla monaca benedettina. Si vedano fra gli altri: Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, Istituto Per la Collaborazione Culturale, Roma-Venezia, 1960; Ginevra Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, op. cit.; Virginia Cox, *The single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», op. cit., pp. 513-581; Meredith Kennedy Ray, *Letters from the Cloister: Defending the Literary Self in Arcangela Tarabotti's "Lettere familiari e di complimento"*, in «Italica», vol. 81, n. 1, Spring 2004, pp. 24-43; Elissa Weaver (a cura di), *Arcangela Tarabotti. A Literary Nun in Baroque Venice*, Longo Angelo, Ravenna, 2006; inoltre, tutte le prefazioni e le introduzioni alle ristampe moderne delle sue opere: Arcangela Tarabotti (a cura di S. Bortot), *La semplicità ingannata*, op. cit.; Arcangela Tarabotti (a cura di Lynn Lara Westwater e Meredith Kennedy Ray), *Lettere familiari e di complimento*, op. cit.; Arcangela Tarabotti (a cura di L. Panizza), *Paternal Tyranny*, University of Chicago Press, Chiacago, 2004; Arcangela Tarabotti (a cura di L. Panizza), *Che le donne siano della spezie degli uomini (Women are no less rational than men)*, Institute of Romance Studies, London, 1994; Francesca Mediolì (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit.; Elissa Weaver (a cura di), *Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela, Satira e Antisatira*, Napoli, Salerno, 1988.

<sup>213</sup> Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 145.

per la loro freschezza ed originalità, non rientrano nei canoni del manierismo e del barocco»<sup>214</sup>.

La sua scrittura è del tutto originale, portatrice di idee rivoluzionarie per il tempo e sempre a metà strada fra autobiografia e storia: il suo *status* di monaca forzata si integra e correla profondamente con l'analisi della società veneziana del Seicento che ella propone attraverso le sue opere.

Il nucleo centrale delle sue osservazioni si trova nelle denunce espresse contro i padri famiglia e i padri della Repubblica che costringono le loro figlie ad effettuare scelte di vita per le quali esse non nutrivano alcuna inclinazione.

Arcangela Tarabotti non attacca mai i principi della religione cattolica: anzi critica aspramente gli eretici e Lutero<sup>215</sup>. I suoi strali sono invece rivolti contro l'uso distorto che gli uomini facevano della religione: ella filtra cioè la propria fede – come sostiene giustamente Simona Bortot – «attraverso le maglie di un rigoroso spirito critico»<sup>216</sup>.

La Venezia di inizio XVII secolo è al tempo stesso sede della più accesa misoginia e «culla del moderno femminismo europeo», come la definisce Emilio Zanette<sup>217</sup>. Quest'ultimo, uno dei primi biografi di suor Arcangela, le attribuisce epiteti quantomeno discutibili: «Maschia Angela!»<sup>218</sup> è uno dei tanti commenti cui lo studioso si lascia andare; e tale non è solo il giudizio estemporaneo dello studioso: anche padre Angelico Apro시오, contemporaneo di suor Arcangela, le riconosceva un intelletto non «da femina, ben sì da maschio»<sup>219</sup>. Giuseppe

---

<sup>214</sup> Ginevra Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, op. cit., p. 79.

<sup>215</sup> «Fra l'altre impertinenze ch'udirai profferire due saranno le principali: una ch'io nutrisca in me qualche sdegno particolare contro gli uomini. L'altra ch'abbia in odio [...] lo stato religioso [...]». Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 174.

<sup>216</sup> Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 21.

<sup>217</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 212.

<sup>218</sup> Ivi, p. 106.

<sup>219</sup> E. Biga, *Una polemica antifemminista del '600. La Maschera Scoperta di angelico Apro시오*, Biblioteca Civica Apro시오ana, Ventimiglia, 1989, p. 140, cit. in Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra*

Portigliotti, altro studioso della monaca benedettina, ha scritto che «Questo suo temperamento poco femminile concorse a sottrarla alle tentazioni della carne, insieme con i tanti malanni che l'afflissero»<sup>220</sup>. E ancora, più avanti: «Ma fu specialmente il carattere, maschio nel senso più elevato della parola, che sostenne e animò quella sua ardente energia e quella sua fiera e ribelle volontà»<sup>221</sup>.

Condividiamo pienamente l'analisi di Simona Bortot riguardo i giudizi che molti suoi interlocutori e studiosi hanno dato della benedettina:

Quest'attribuzione di virilità può suonare quasi beffarda alla luce di quello che comportò alla scrittrice l'essere nata femmina e non maschio. Ma può anche essere letta come una vittoria postuma, conferma del fatto che esistono delle creature, esistono dei caratteri, esistono delle personalità e dei destini, e di fronte ad essi le etichettature sessiste e di genere si sbriciolano da sole in tutta la loro relatività, pochezza, inconsistenza<sup>222</sup>.

Eppure non furono pochi, anche in tempi recenti, i giudizi negativi sulla monaca: Gino Benzoni, in un articolo del 1961, bolla Tarabotti come «[...] un bizzarro caso letterario»<sup>223</sup>, mentre, ancora, Maria Cessi Drudi esprime un giudizio assai severo sulla benedettina che, sostiene,

[...] non riesce ad ispirarci simpatia compassionevole, sia per la ferocia di tono delle accuse ai genitori [...] sia per la presunzione, mal dissimulata in falsa modestia, della propria eccellenza, sia per l'arroganza ed esigenza per la pubblicazione delle sue opere e il riconoscimento, sia anche per la sua non

---

delle grate, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 21.

<sup>219</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 22.

<sup>220</sup> Giuseppe Portigliotti, *Penombre claustrali. Con 42 illustrazioni*, Fratelli Treves Editori, Milano, 1930, p. 264.

<sup>221</sup> Ivi, p. 311.

<sup>222</sup> Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 21.

<sup>223</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 22.

<sup>223</sup> Gino Benzoni, *Emilio Zanette, «Suor Arcangela, monaca del Seicento veneziano»*, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», III, 1961, pp. 329.

limpidissima condotta da più parti rinfacciatale, e di cui non ci meraviglieremo nel rilassamento del periodo<sup>224</sup>.

Per ricostruire la vita di Arcangela Tarabotti disponiamo anzitutto delle sue opere: soprattutto nelle *Lettere familiari e di complimento*, pubblicate nel 1650, la monaca fornisce infatti una serie di indizi, riferimenti e confidenze personali che hanno aiutato gli studiosi ad unire, come in un mosaico, i diversi tasselli della sua esistenza. È difficile depurare tali elementi dalle contaminazioni letterarie di cui sono inevitabilmente imbevuti: sarebbe infatti troppo ingenuo pensare che la nostra autrice abbia rinunciato a costruire, sulla base delle sue esperienze di vita, un vero e proprio personaggio letterario<sup>225</sup>.

Arcangela Tarabotti, al secolo Elena Cassandra, venne battezzata il 24 febbraio 1604 a Venezia<sup>226</sup>, città in cui viveva con la sua famiglia, a S. Giuseppe nel sestiere di Castello, prima e presso il Rio dei Tolentini, nel sestiere di S. Croce, poi<sup>227</sup>. I suoi genitori<sup>228</sup>, Stefano Bernardino di Marc'Antonio Tarabotti e Maria Cadena dei Tolentini, sposatisi nel 1599, diedero alla luce anche altre sei figlie<sup>229</sup> (di cui Elena Cassandra era la maggiore) e quattro figli maschi (uno o,

---

<sup>224</sup> Maria Cessi Drudi, *Emilio Zanette*, «Suor Arcangela, monaca del Seicento veneziano», in «Archivio veneto», V serie, LXVIII, 1961, p. 144.

<sup>225</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 23.

<sup>226</sup> E dunque nata in una data imprecisata prima di quel giorno, come sostenuto da Francesca Medioli, *Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), p. 3, consultato il 6 maggio 2011, diversamente dai molti studiosi che riportano erroneamente il 24 febbraio 1604 come sua data di nascita.

<sup>227</sup> Cfr. *ivi*, p. 4.

<sup>228</sup> Per la ricostruzione puntuale di alcuni importanti elementi biografici dei genitori di suor Arcangela, in particolare del padre, vedi Francesca Medioli, *ivi*, pp. 17-28.

<sup>229</sup> Una di esse non raggiunse l'età adulta; due si sposarono (Camilla e Lorenzina, la quale si unì a Giacomo Pighetti che sarà punto di riferimento importante per suor Arcangela, come vedremo) e tre (Angela, Caterina ed Innocenza) rimasero nella casa paterna.



più probabilmente, due dei quali morti prematuramente)<sup>230</sup>. Nessuno di essi, ad esclusione di Arcangela, fu destinato alla vita religiosa.

Stefano Tarabotti era un chimico-alchimista<sup>231</sup>, probabilmente zoppo, handicap che la nostra monaca dice di aver ereditato da parte paterna. Punto molto interessante, messo in luce da Francesca Medioli, è che a quanto risulta dai reperti archivistici sul suo conto, Stefano era in stretti rapporti d'affari con ebrei e/o convertiti<sup>232</sup>. Questo indizio insieme ad altri (come ad esempio il fatto che in alcune citazioni delle sue opere suor Arcangela attinga ad espressioni e/o episodi non ascrivibili alla tradizione del pensiero cristiano, nel caso dell'uso del termine "ebrei", anziché "giudei" ad esempio e come nel caso dell'utilizzo del concetto di divorzio, presente nella tradizione ebraica come "get", oppure come l'avallo della benedettina rispetto all'antiporta incisa sul suo primo libro, il *Paradiso monacale*, opera del pittore Francesco Ruschi, figlio di un ebreo convertito) spinge proprio Francesca Medioli a sostenere che Arcangela Tarabotti «[...] provenisse da ambiente ebraico, o cripto-ebraico, se non proprio convertito o marrano»<sup>233</sup>. È una pista su cui varrebbe la pena indagare ancora, proprio per la rilevanza che la questione potrebbe avere rispetto alle valutazioni della formazione di suor Arcangela; questo il commento della studiosa:

Piaccia o meno a una recente storiografia cattolica molto apologetica nei confronti della storia delle donne e della funzione 'liberatrice' di Santa Romana Chiesa, è ormai abbastanza assodato che nella cultura ebraica, dove pure si possono

---

<sup>230</sup> Il primogenito, Marc'Antonio, nato nel 1599, non si sposò mai, ma forse ebbe dei figli illegittimi, come si può evincere da una frase del testamento materno; Lorenzo invece sposò Lucietta di Tomaso Torre ed ebbe quattro o cinque figli. Cfr. Francesca Medioli, *Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), pp. 3 e 12, consultato il 6 maggio 2011.

<sup>231</sup> Veniva però definito anche mercante in un atto del 6 marzo 1599: cfr. Francesca Medioli, *ivi*, p. 18.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

<sup>233</sup> *Ivi*, p. 27.

trovare svariati spunti misoginistici, di fatto le donne – anche all’epoca della segregazione nei ghetti che fu senz’altro, e per loro particolarmente, tremenda – rivestano un ruolo riconosciuto quali compagne e madri, mentre non si dà alcun valore aggiunto alla verginità, si riconosce il valore della sessualità all’interno del matrimonio, si lascia l’istruzione alla libera scelta delle singole, si ammette un decoroso zitellaggio in casa, si incoraggia il lavoro, si riconosce alle donne perfino una funzione religiosa nell’accendere le candele la sera del venerdì per il Sabbath. Senza contare la matrilinearità dell’appartenenza all’ebraismo. Forse è anche a quest’ambiente di formazione, o almeno a questo retroterra familiare, che suor Arcangela si ispirò per le sue idee rivoluzionarie<sup>234</sup>.

È un’ipotesi certamente suggestiva, sulla quale però non ci sentiamo di opinare, per la mancanza di elementi certi o che vadano quantomeno al di là di “ragionevoli dubbi”.

Poco o nulla sappiamo invece della madre, che doveva possedere dei rudimenti di alfabetizzazione (conosciamo il suo testamento olografo)<sup>235</sup>: la reticenza di Tarabotti a parlare della sua famiglia, in particolare dei suoi genitori, nell’epistolario, può essere in questo senso sentore di una certa freddezza nei loro rapporti. Della madre e di sua sorella Camilla, in effetti, ella fa menzione solo per annunciarne la morte nelle *Lettere familiari e di complimento*, mentre del padre non abbiamo notizie neanche in quell’occasione. Ci sembra molto interessante l’osservazione avanzata ancora da Francesca Medioli relativa al fatto che nel decennio 1640-1650 in casa Tarabotti, fra fratelli e sorelle della monaca, dovevano essere nati alcuni bambini, cui Arcangela non fa mai cenno nell’epistolario; e questo modo di sorvolare sui nascituri, tuttavia, è difficilmente ascrivibile ad un più generale disinteresse della monaca nei confronti dell’infanzia: altrove si dilunga sui bambini, appena nati o nascituri, o che le facevano visita in monastero<sup>236</sup>. Anche in questo caso, dunque, la scelta

---

<sup>234</sup> Ivi, p. 28.

<sup>235</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all’ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 24.

<sup>236</sup> Cfr. Francesca Medioli, *Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), p. 11, consultato il 6 maggio 2011.

può essere ricondotta a rapporti familiari sostanzialmente freddi (sottolineiamo peraltro che le ultime tre sorelle Lorenzina, Caterina e Innocenza erano nate rispettivamente nel 1613, 1615 e 1617, anno in cui suor Arcangela entra in convento, per cui, effettivamente, dovevano quasi non conoscersi).

Innocenza Tarabotti, in particolare, l'ultimogenita, si era sposata, con una dote di 3.500 ducati<sup>237</sup>, nel 1642, al medico Francesco Dario<sup>238</sup>, vedovo, con diversi figli maschi a carico e di diciassette anni più grande di lei, venticinquenne. L'assenza di questo cognato nelle *Lettere familiari e di complimento* contrasta con l'assidua presenza nelle epistole e nella vita della benedettina di S. Anna di un altro cognato, Giacomo di Giovan Battista Pighetti, avvocato, marito di Lorenzina che aveva sposato nel 1640<sup>239</sup>. Assenza di Francesco Dario – scrive giustamente Medioli – tanto più sospetta perché egli aveva sicuramente rapporti con il resto dei Tarabotti, essendo firmatario di tutti i loro atti di morte<sup>240</sup>.

A Lorenzina suor Arcangela non si rivolge, neanche tramite il cognato Pighetti con cui, come abbiamo detto, era in rapporti costanti, per felicitarsi della nascita di Barbara, neonata figlia della coppia venuta al mondo il 10 luglio 1646. O, quantomeno, se lo ha fatto, non ha inserito tale lettera, diversamente da altre missive di felicitazioni per lieti eventi contenute nell'epistolario, nella raccolta che ha dato poi alle stampe nel 1650.

Gli unici membri della famiglia che appaiono nell'epistolario come destinatarie di due missive scritte da suor Arcangela sono Angela e Caterina, le

---

<sup>237</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>238</sup> La coppia avrà tre figli: Dario, Stefano e Vincenzo.

<sup>239</sup> Lorenzina, una volta rimasta vedova sposerà, nell'aprile 1650, Zacchia Maffei, a sua volta vedovo: cfr. Francesca Medioli, *Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Asaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Asaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), p. 15, consultato il 6 maggio 2011.

<sup>240</sup> Cfr. *ivi*, pp. 12-13.

due sorelle non sposate della benedettina. È interessante notare come, alla morte della madre, nel febbraio 1649, Angela (di quarantuno anni) e Caterina (di trentaquattro), dopo essere state per breve tempo ospiti di una parente, Marietta Bonrizzo, cui i fratelli Tarabotti pagavano dieci ducati al mese, dal 1650 presero residenza presso un monastero, prima a Vicenza e poi, almeno nel caso di Caterina, a Venezia, proprio a S. Anna quando però suor Arcangela era già morta<sup>241</sup>. La situazione delle due sorelle Tarabotti alla morte della loro madre basta dunque ad intuire le difficoltà di scegliere una vita da nubili nelle famiglie di origine per quelle donne che, una volta diventate adulte e rimaste prive di protezione, erano difficilmente ricollocabili in società.

Arcangela Tarabotti, secondo le ricerche archivistiche di Emilio Zanette, entra come educanda nel monastero benedettino di S. Anna<sup>242</sup> di Castello, che ospitava ai suoi tempi un centinaio di monache<sup>243</sup>, il 1° settembre 1617, poco più che tredicenne; ella, però, racconta in una lettera di essere entrata ad undici anni nel chiostro<sup>244</sup>: dovremmo quindi anticipare al 1615 l'ingresso presso il convento, dato però in contrasto con gli atti del registro delle camerlenghe di S. Anna che riportano proprio la data del 1617 relativamente al primo versamento della retta di suor Arcangela. Stefano Tarabotti riesce così ad aggirare la prescrizione che vietava alle comunità monastiche di accettare donne con impedimenti fisici, versando un supplemento consistente alla dote, ottenendo per la figlia anche l'esenzione perpetua dall'eventuale suo impiego in uffici

---

<sup>241</sup> Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

<sup>242</sup> Teatro, peraltro, nell'inverno 1608-1609, di uno scandalo sessuale importante che aveva coinvolto almeno una decina di monachini patrizi: cfr. Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., pp. 41-42 e Francesca Medioli in *Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune questioni più generali*, op. cit., pp. 10-12.

<sup>243</sup> Francesca Medioli, *ivi*, p. 9, sostiene che S. Anna ospitasse, ai tempi della stessa permanenza di suor Arcangela, fra le 30 e le 40 monache professe.

<sup>244</sup> Cfr. Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 158, lettera 99. Il dato era stato accettato da Giuseppe Portigliotti, *Penombre claustrali. Con 42 illustrazioni*, op. cit., p. 253.

monastici<sup>245</sup>. La sua vestizione avvenne l'8 settembre 1620, la professione il 24 settembre 1623 e la consacrazione nel 1629. Le fasi della vita religiosa di Tarabotti sono contraddistinte quindi tutte da un certo ritardo rispetto allo standard, il che può sottendere una certa resistenza della giovane Elena Cassandra a varcare la soglia del monastero<sup>246</sup>.

Morirà il 28 febbraio 1652, quattro giorni dopo aver compiuto quarantotto anni. Nei necrologi di S. Giacomo si legge: «Adì 28 febbraio [...]. La molto reverenda madre Arcanzola Tarabotto, monacha professa in Sant'Anna, d'anni 46 in circa, da febre e cataro già da 15 giorni, il medico Squadon nel detto monasterio»<sup>247</sup>.

Nessuno scandalo di natura disciplinare o sessuale colpì la sua reputazione, almeno alla luce dell'evidenza documentaria, nonostante l'ipotesi avanzata da Emilio Zanette, il quale ha immaginato, diremmo quasi insinuato, che alla base della sua irrequietezza rispetto alla vita monacale vi fosse un «dramma d'amore», simile a quello da cui fu travolta Marianna de Leyva<sup>248</sup>. È vero che Tarabotti denuncia nelle sue opere e a più riprese le insidie della carne, ma questo deve convincere maggiormente della sua onestà intellettuale: è un'operazione coraggiosa da parte di una monaca cui veniva richiesto, fra le altre cose, attitudine al silenzio. Tarabotti non sottace neanche le verità più scomode, come in questo caso, ma ciò non può permettere di attribuirle episodi niente affatto documentati: il merito della nostra autrice risiede proprio nel denunciare per conto della collettività e mai per un'ansia individualistica. Tanto che, come vedremo, la sua analisi continuamente si restringe ed allarga intorno

---

<sup>245</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Presentazione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 13.

<sup>246</sup> Cfr. Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 119.

<sup>247</sup> Cit. in Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 186.

<sup>248</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., pp. 122-123. Dobbiamo precisare che Zanette, a p. 125, rivela poi, effettivamente, che, dopo uno spoglio delle carte conservate presso l'Archivio di Stato di Venezia, suor Tarabotti non fu mai coinvolta in scandali di natura sessuale.

alla condizione delle monacate a forza, in particolare e a quella delle donne, più in generale.

Nulla sappiamo del periodo che va dalla vestizione alla pubblicazione della sua prima opera, cioè dal 1620 al 1643: la famiglia di suor Arcangela, a quanto risulta dai documenti archivistici, non partecipò finanziariamente neanche ai lavori di ristrutturazione della chiesa del monastero iniziati nel 1634<sup>249</sup>. Dovette essere però in questo periodo che suor Arcangela strutturò la propria identità e formò la sua cultura, che la faranno divenire una delle più accese polemiste politiche del Seicento.

Certamente è vero che Arcangela non si rassegnò mai al suo *status* di monaca forzata: ce lo testimoniano le sue maggiori o minori trasgressioni quotidiane alla regola, relative agli abiti, ai capelli, portati troppo lunghi, ai libri che leggeva, ai suoi troppo frequenti contatti, attraverso le grate del parlatorio, con il mondo esterno, ecc. Dobbiamo poi immaginare la cella di suor Arcangela come un vero e proprio ricettacolo di libri di ogni genere: certamente però la loro conservazione in uno spazio angusto, pensato per contenere, nella maggior parte dei casi, solo un letto ed un inginocchiatoio, poteva essere problematica. Dunque la soluzione più comoda per suor Arcangela doveva essere quella del continuo prestito di opere che poteva chiedere e restituire attraverso i tanti contatti che vantava e che poteva permetterle di aggirare non solo i problemi logistici relativi allo scarso spazio di cui disponeva in monastero, ma anche quelli relativi alla censura di opere spesso volte poco adatte ad una religiosa.

Solo due furono le amicizie di cui troviamo traccia nelle sue opere e che le allietarono – per quanto possibile – l’indesiderata vita a S. Anna: quella con Betta Polani (che continuò, anche dopo che quest’ultima abbandonò il

---

<sup>249</sup> Cfr. Francesca Medioli, *Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Aasaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), p. 5, consultato il 6 maggio 2011.

convento) e quella con Regina Donà; per il resto, emergono con sufficiente evidenza le rivalità, le inimicizie, le ostilità che dominano i rapporti fra le consorelle, segno evidente della difficoltà di dividere tempi e spazi quotidiani in un ambiente chiuso e non volontariamente eletto. Non ricoprì cariche importanti nella comunità monastica, concentrando invece i propri sforzi e le proprie energie nella carriera letteraria che ben più le stava a cuore. Così scriveva all'amica Betta Polani:

[...] ch'io resti di scrivere m'è impossibile il farlo. In queste carceri e ne' miei mali non ho altro di che contentarmi. Ho perduto le amiche, sono rimasta un'ombra senza di voi; onde se non avessi questo trattenimento, sarei di già morta. [...] solo una penna temperata ha valore di temperar le mie pene. Non m'atterrisce punto il sentire che gli studi mi causeranno la morte, perché non mi spiacerà il mutar aria, variar tormenti, conversar con altri angeli, e praticar altri demoni<sup>250</sup>.

Nell'analisi della benedettina di S. Anna è individuabile anche – per così dire – un nodo generazionale: per Tarabotti le monache più ipocrite sono proprio le più anziane, pronte a rimproverare alle più giovani i minimi scostamenti dalla regola, senza rendersi conto delle gravi colpe di cui esse stesse, *in primis*, si macchiavano<sup>251</sup>. Abbiamo già accennato a tale nodo generazionale, che effettivamente esisteva all'interno dei conventi, nel primo capitolo del nostro lavoro, quando abbiamo riferito della diatriba fra le monache del monastero di S. Alvise; e, in effetti, esso riemergerà anche nel prossimo capitolo, in cui, sorprendentemente, saremo obbligati ad osservare, contrariamente a quanto avessimo ipotizzato prima ancora di iniziare la nostra

---

<sup>250</sup> Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., pp. 105-106, lettera 49.

<sup>251</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 166.

ricerca, che le principali protagoniste delle fughe e degli scandali sessuali avvenuti nei monasteri di Venezia sono donne tendenzialmente mature<sup>252</sup>.

Tre sono le grandi istanze delle rivendicazioni di suor Arcangela: il libero arbitrio per le donne, oltre che per gli uomini; uguaglianza dei generi e istruzione femminile.

Stabilire una cronologia nella composizione delle sue opere è impresa non facile: le date di pubblicazione, infatti, non sono indicatori di cui fidarsi perché fra composizione e pubblicazione spesso passa del tempo; e quanto più le opere erano portatrici di messaggi “eversivi”, tanto più i tempi di attesa per vederle pubblicate si dilatavano: per questo, *Paradiso monacale*, *Antisatira*, *Che le donne siano della specie degli uomini* e le *Lettere familiari e di complimento* riescono ad essere pubblicate in un arco temporale probabilmente ristretto rispetto alla loro composizione; la *Tirannia paterna* o *La semplicità ingannata*<sup>253</sup> e *l’Inferno monacale*, le opere cioè più scomode dal punto di vista contenutistico, dovranno aspettare molti anni per vedere la luce delle stampe e l’autrice non avrà mai la soddisfazione di vederle pubblicate durante la sua vita. *La Semplicità ingannata*, infatti, uscirà postuma nel 1656 con lo pseudonimo di Galerana Baratotti e indicazioni tipografiche false<sup>254</sup> mentre *l’Inferno monacale* rimarrà manoscritto fino agli anni novanta del XIX secolo.

---

<sup>252</sup> Basti pensare a suor Laura Querini, protagonista della vicenda senz’altro più grave che presenteremo e che aveva ben 46 anni quando fu colta in flagranza di reato con il suo amante più giovane di lei di venti anni.

<sup>253</sup> Di cui esistono due versioni: una di 304 pp. e un’altra di 191 pp. (di quest’ultima si conosce il solo esemplare conservato presso la Biblioteca Marciana di Venezia). Cfr. Letizia Panizza, *Introductory Essay*, in Arcangela Tarabotti (Edited with an Introductory Essay by Letizia Panizza), *Che le donne siano della specie degli uomini. Women Are No Less Rational Than Men*, op. cit., p. X, nota 8, l’edizione più lunga è quella originale mentre l’altra è un’edizione veneziana falsa.

<sup>254</sup> Galerana Baratotti, *La semplicità ingannata*, Leida, G. Sambix [ma Elzevier], 1654. Zanette suggerisce che il libro possa essere stato stampato prima del 1654, forse nel 1651 quando Tarabotti era ancora in vita: cfr. Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., pp. 439-445.



Inoltre, dalle *Lettere* emerge che Tarabotti avesse scritto anche opere devozionali, di cui al presente non abbiamo traccia: le *Contemplazioni dell'anima amante*, la *Via lastricata per andare al cielo* e la *Luce monacale*; nell'epistolario si fa riferimento anche, come diremo, ad un'opera dal titolo *Purgatorio delle mal maritate*, mentre in un'antologia ottocentesca si attribuisce alla monaca anche un componimento poetico<sup>255</sup>.

Così, più delle date di pubblicazione, sono state prese in esame dagli studiosi tutti quei rimandi e quegli elementi (interni ed esterni ai testi) che, nelle sue opere, potessero fornire indicazioni dei rapporti di dipendenza fra i suoi lavori, fornendo così termini *ante* o *post quem*.

La prima opera scritta da Tarabotti dovette essere senz'altro la *Tirannia paterna* (o *La semplicità ingannata*); seguono in ordine cronologico l'*Inferno monacale* (cui l'autrice accenna nella parte finale de *La semplicità ingannata*) e il *Paradiso monacale* (che è la prima opera a vedere pubblicata nel 1643). Tra la metà degli anni 40 e i primi anni 50 verranno pubblicati altri tre volumi: l'*Antisatira*, le *Lettere familiari e di complimento* e il trattato *Che le donne siano della spetie degli huomini*.

Le sue opere possono ripartirsi in tre macro-aree: la trilogia sulla condizione monacale (*La Semplicità ingannata*, l'*Inferno monacale* e il *Paradiso monacale*), composta fra la metà degli anni 20 e i primi anni 40 del Seicento, il dittico "proto-femminista" (l'*Antisatira* e *Che le donne siano della spetie degli huomini*) ed, infine, l'epistolario (le *Lettere familiari e di complimento*), dalla cui analisi partiremo nel prossimo paragrafo.

Fra tutte le opere rimane forte ed evidente una continuità tematico-argomentativa innegabile che, di fatto, le rende un complesso coeso e ben

---

<sup>255</sup> Piccola galleria poetica di donne veneziane (a cura di D. Legrenzi), Mestre, strennata l'anno nuovo, 1852, anno I, pp. 17-18, cit. in Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater, *Introduzione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 27, nota 9.

strutturato<sup>256</sup>. Il nucleo centrale del pensiero tarabottiano è, infatti, il diritto di esercitare il libero arbitrio e seguire la propria vocazione, sia per quelle donne che spontaneamente decidevano di abbracciare la vita religiosa sia per quelle che meglio si sarebbero adattate ad un matrimonio terreno o al nubilato in famiglia. Quello di Tarabotti non è affatto un attacco all'istituto monastico, ma alla violenza esercitata sulle figlie che, come lei, erano state costrette a varcare la soglia del chiostro contro la loro volontà.

Nonostante sia considerata una fra le maggiori proto-femministe moderne, almeno in area italiana, ovviamente quelli che intrattenne furono rapporti prettamente con uomini: proprio quegli uomini di cui sottolineerà incessantemente cattive abitudini, pessimi costumi, malvagità e doppia morale le risulteranno indispensabili, infatti, per accedere alla Repubblica delle Lettere, costituendo essi l'unico strumento per pubblicare le proprie opere e le sue sole controparti critiche<sup>257</sup>. Da questo punto di vista, i membri dell'Accademia degli Incogniti<sup>258</sup> saranno interlocutori privilegiati: i suoi rapporti con Giovan Francesco Loredano<sup>259</sup>, Francesco Businello, Girolamo Brusoni, Ferrante

---

<sup>256</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., pp. 41-44.

<sup>257</sup> Cfr. *ivi*, p. 113.

<sup>258</sup> Fondata nel 1630 dal patrizio veneziano Giovan Francesco Loredano (ed "estintasi" già nel 1663), l'Accademia degli Incogniti divenne il centro della vita intellettuale e letteraria veneta. Giorgio Spini, nei suoi *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in Sergio Bertelli (a cura di), *Il Libertinismo in Europa*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1980, p. 120, ha ritenuto di vedere - nelle parole di Albert N. Mancini - proprio nel libertinismo dell'Accademia l'espressione dell'"irreligioneria" di una Venezia minore: «[...] non [...] l'antagonista dunque della Controriforma sebbene il "figlio, magari illegittimo e scapestrato, ma pur sempre figlio, della grande madre Controriforma"». Cit. in Albert N. Mancini, *La narrativa libertina degli Incogniti. Tipologia e forme*, in «Forum italicum», XVI, 3, inverno 1982, p. 205. Con tale giudizio, condiviso da De Caprariis, non concorda lo stesso Albert N. Mancini.

<sup>259</sup> Cfr., fra gli altri, Giorgio Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'ipostura delle religioni nel Seicento italiano*, Editrice «Universale di Roma», Firenze, 1950, p. 142 e ssg. e Mario Infelise, *Ex ignoto notus? Note sul tipografo Sarzina e l'Accademia degli Incogniti*, in AA. VV., *Libri tipografici biblioteche. Ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo* (a cura dell'Istituto di Biblioteconomia e Paleografia dell'Università degli Studi di Parma, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1997, vol. I, pp. 207-223.

Pallavicino<sup>260</sup>, Angelico Aprosio, Antonio Rocco, Giovanni Dandolo, Francesco Pona, Giacomo Pighetti, Nicolò Crasso, Pier Paolo Bissari sono ampiamente documentati nell'epistolario di Tarabotti e nelle stesse opere degli Incogniti. Ovviamente tali rapporti si dipanavano attraverso missive o visite alle grate del parlatorio di S. Anna; dobbiamo infatti sottolineare che Tarabotti non poté mai uscire dalla clausura del monastero in cui viveva. Per questo Gabriella Zarri arriva a proporre l'idea che la benedettina fosse riuscita a trasformare le grate del parlatorio di S. Anna in una vera e propria Accademia, ritrovo dei letterati di maggior spicco del tempo, anticipando di fatto la moda dei *salons* che si estenderà anche negli stati italiani alla fine del Seicento<sup>261</sup>.

Giacomo Pighetti, suo cognato, avvocato e uomo di cultura, padre Angelico Aprosio da Ventimiglia e Girolamo Brusoni furono, nei primi anni della sua carriera, punti di riferimento importanti per la benedettina di S. Anna: i rapporti fra l'una e gli altri, però, si guastarono in seguito alle accese critiche che le furono mosse dai tre dopo la pubblicazione dell'*Antisatira*. Se, però, ci fu un margine di recupero con Pighetti, Aprosio e Brusoni finirono per essere avvertiti da Tarabotti come acerrimi nemici, tanto che i loro nomi non verranno menzionati nelle intestazioni delle missive contenute nel suo epistolario, celati dietro le iniziali "Al padre N." o "Al signor N.". Entrambi, insieme a Pighetti, una volta venuti a conoscenza della sua *Antisatira* in risposta a Francesco Buoninsegni, di cui parleremo nelle prossime pagine, avevano sconsigliato a Tarabotti di pubblicare la sua opera; tuttavia, ella non demorse: l'opera uscì nel 1644 e nel frontespizio erano riportate le sole iniziali del nome dell'autrice, D.[onna] A. T.

---

<sup>260</sup> In particolare Francesco Businello, Girolamo Brusoni e Ferrante Pallavicino condividevano con Arcangela Tarabotti la denuncia delle monacazioni forzate e gli ultimi due vestivano l'abito religioso.

<sup>261</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Presentazione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 15.

Aprosio e Brusoni avevano allora risposto alla benedettina: il primo con la *Maschera scoperta* e il secondo con *L'Antisatira satirizzata*. Più che difendere le tesi del senese Buoninsegni, i due avevano attaccato personalmente la monaca, ironizzando sulle sue battaglie a favore del sesso femminile e stigmatizzandone l'audacia. Quest'ultima, lette probabilmente le due opere ancora manoscritte, riuscì a bloccare la stampa, forse grazie ad un intervento di Loredano, personaggio di spicco della vita pubblica veneziana<sup>262</sup>: così nulla più si seppe dell'*Antisatira satirizzata* mentre la *Maschera scoperta* è stata pubblicata solo recentemente. Aprosio tentò dunque di rifarsi con la pubblicazione de *Lo scudo di Rinaldo ovvero lo specchio del Disinganno*<sup>263</sup>: un'opera nuova, in cui sostenne di aver fatto confluire anche la *Maschera scoperta*. Tuttavia, era palese che la nuova opera fosse diversa dalla precedente perché venivano a cadere tutte le accuse personali mosse contro la benedettina di S. Anna, inclusa questa volta addirittura in una breve lista di donne illustri<sup>264</sup>. Aprosio nella *Maschera scoperta* aveva peraltro ipotizzato la non maternità di Tarabotti rispetto al *Paradiso monacale* e alla *Tirannia paterna*, mentre Brusoni aveva – nelle accuse della monaca – plagiato *La semplicità ingannata* scrivendo le *Turbolenze delle Vestali*, opera edita poi con il titolo *Degli amori tragici*<sup>265</sup>.

<sup>262</sup> Era stato infatti membro del Consiglio dei Dieci, consigliere e Inquisitore di Stato nonché membro della Signoria.

<sup>263</sup> Cfr. Bartolomeo Durante, *Il dibattito tra Arcangela Tarabotti ed Angelico Aprosio su femminismo e misoginia, su monacazioni forzate, su femmine "streghe" o falsamente ritenute tali ed ancora su donne non più capaci d'essere né "sacre" né "sante"*, in «Aprosiana. Rivista annuale di studi barocchi», Nuova Serie, XV, 2007, pp. 122-148, in cui l'autore sottolinea come nella seconda parte de *Lo scudo di Rinaldo*, Aprosio sembra riavvicinarsi ad Arcangela Tarabotti, proponendo, anche attraverso una sarcina rimasta a lungo inedita, una lettura critica del fenomeno delle monacazioni forzate.

<sup>264</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., pp. 120-123.

<sup>265</sup> «Stupisco bene – scrive Tarabotti in una sua missiva a Brusoni – che Vostra Signoria si dichiari d'aver parlato nell'opere Sue sopra la materia delle monache forzate mentre, avendo Egli veduto l'opera mia, era obbligato non parlare di cosa tanto diffusamente da me trattata». Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 277, lettera 231. Cfr. anche Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Simona Bortot (a cura di), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 124.

Le tante citazioni che troviamo nelle opere di Tarabotti e che vanno da Viriglio a Dante, da Petrarca ad Ariosto, da Tasso a Garzoni, passando anche per gli Incogniti, non presuppongono una conoscenza integrale di tutti i testi che ella menziona: repertori e florilegi potevano costituire un ottimo aiuto, soprattutto per chi, come lei, doveva ottenere speciali permessi e licenze di lettura dai propri superiori, in particolare di opere spesso “scomode”, come quelle dei suoi amici Incogniti. Nulle le citazioni di due importanti poetesse che probabilmente Tarabotti conosceva, come Veronica Franco e Gaspara Stampa (scelta forse dettata da valutazioni di tipo “morale”) e scarse o quantomeno poco rilevanti quelle di Modesta Pozzo de’ Zorzi (Moderata Fonte) e Lucrezia Marinelli<sup>266</sup>, oggi spesso accomunate a Tarabotti per la continuità tematica delle loro opere<sup>267</sup>. Della prima, ne *La semplicità ingannata* viene menzionata una

---

<sup>266</sup> Sulle due autrici, si vedano, fra gli altri lavori: Daria Martelli, *Polifonie. Le donne a Venezia nell'età di Moderata Fonte (seconda metà del secolo XVI)*, Cleup Editore, Padova, 2011, Ginevra Conti Odorisio – Fiorenza Taricone, *Per filo e per segno. Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo*, Giappichelli, Torino, 2008, Ginevra Conti Odorisio, *Ragione e tradizione*, Aracne, Roma, 2005, Virginia Cox, *The single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», op. cit., pp. 513-581, Ginevra Conti Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, op. cit., Ginevra Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, op. cit.

<sup>267</sup> Suor Arcangela Tarabotti, peraltro, viene accomunata da molti studiosi, giustamente, ad un'altra monaca, distante da lei geograficamente, ma che si cimentò similmente nel dibattito sulla *Querelle des femmes*: suor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), al secolo Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana, messicana, nata nel villaggio di San Miguel de Nepantla. A Città del Messico, divenne, all'età di diciassette anni, damigella d'onore della viceregina ed ebbe l'opportunità di formarsi e studiare. Nel 1669 professò i voti, nel suo caso non forzatamente (anche se affermerà di aver scelto la vita religiosa non per mera vocazione, ma per poter più liberamente dedicarsi allo studio e per il suo rifiuto del matrimonio), presso il convento di S. Jerónimo di Città del Messico di cui animò il parlatorio con dotte dissertazioni riunendo intorno a sé personaggi influenti e dove produsse molte poesie, opere teatrali e la sua famosa *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, completata nel 1691 e pubblicata postuma. L'opera era, appunto, una risposta a un testo di Manuel Fernández de Santa Cruz, vescovo di Puebla, che l'aveva attaccata pubblicamente per le sue critiche, avanzate durante una conversazione in parlatorio, ad un sermone del gesuita portoghese Antonio Vieyra, pubblicato molti anni prima. Il vescovo di Puebla, presente alla conversazione avvenuta in parlatorio, aveva così invitato suor Juana a mettere per iscritto le proprie critiche: cosa che la monaca fece, forse inconsapevole che lo stesso vescovo avrebbe poi pubblicato, con una sua prefazione molto critica e con lo pseudonimo di suor Filotea de la Cruz, quel testo con il titolo di *Carta Atenagórica* (1690). Nella prefazione Manuel Fernández de Santa Cruz sosteneva che le donne non avevano diritto a cimentarsi negli studi e in particolare nella teologia, perché ciò portava all'irriverenza verso l'autorità. Così, suor Juana scriverà in soli tre mesi la *Respuesta*, una difesa delle donne in cui rivendica il loro diritto

stanza dell'opera *Tredici canti del Floridoro*<sup>268</sup>, mentre della seconda viene fatto cenno a *La vita di Maria Vergine Imperatrice dell'Universo*<sup>269</sup>: due opere certo non rappresentative delle rispettive autrici che si erano spese per rivendicare istanze simili a quelle di Tarabotti<sup>270</sup>. Perché dunque citare le due autrici attraverso opere che le discostavano anziché avvicinarle alla sua produzione letteraria? Probabilmente, come sostiene Simona Bortot, Tarabotti ha tentato così di difendere la propria originalità, sottacendo il ruolo di modelli ispiratori che dovevano essere state per lei Fonte e Marinelli; o forse non condivideva del tutto l'impostazione che, alla questione femminile, era stata data dalle sue due precorritrici, che avevano avuto un atteggiamento certo meno intransigente e agguerrito della monaca benedettina<sup>271</sup>.

Suor Arcangela, dunque, in un periodo segnato dalla grande produzione di opere poetiche, non scrive versi (se ciò non fosse vero, dovremmo dire che comunque non ce ne sono pervenuti): ciò potrebbe essere causa del fatto che la sua non sia stata un'istruzione ricevuta linearmente, stratificatasi col tempo sotto la guida di maestri; quella di Tarabotti è infatti una cultura accumulata da autodidatta, nonostante non sia affatto inferiore a quella dei suoi principali interlocutori. E la monaca soffrirà sempre, da questo punto di vista, del timore di non essere all'altezza e della sensazione di una certa inadeguatezza che, se

---

allo studio e alla conoscenza. Su suor Juana Inés de la Cruz vedi, fra gli altri: Suor Juana Inés de la Cruz (a cura di Angelo Morino), *Risposta a Suor Filotea*, La Rosa, Torino, 1980; Francesca Cantù, *Juana Inés de la Cruz: identità femminile e modelli di vita religiosa nel Messico del secolo XVII*, in «Trimestre. Storia-politica-società», XXX/3-4, 1997, pp. 489-524.

<sup>268</sup> Moderata Fonte, *Tredici canti del Floridoro*, nella stamperia de' Rampazzatti, Venezia, 1581.

<sup>269</sup> *La vita di Maria Vergine Imperatrice dell'Universo descritta in prosa & in ottava rima da Lucretia Marinella. Nella cui historia si narra il divino delle bellezze, l'ammirabile delle virtù, l'acerbo delle doglie, il sommo delle allegrezze, & il grande de gli honori di lei*, Barezzo Barezzi e compagni, Venezia, 1602.

<sup>270</sup> Moderata Fonte aveva infatti scritto *Il merito delle donne*, mentre Lucrezia Marinelli è l'autrice de *La nobiltà et l'eccellenza delle donne*, entrambi editi a Venezia nel 1600, il primo da Domenico Imberti, il secondo da Giambattista Ciotti.

<sup>271</sup> Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., pp. 130-134.

riscontrato anche dai suoi interlocutori, avrebbe potuto inficiare anche il contenuto del messaggio che voleva veicolare.

Tale consapevolezza sarà accompagnata sempre dalla denuncia nelle sue opere nei confronti degli uomini che coscientemente impedivano alle donne di istruirsi, affinché potessero tenerle in uno stato di perenne soggezione. Tarabotti sceglie allora la forma della prosa che più poteva evitarle problemi, non costringendola a schemi e impostazioni stretti; lesse probabilmente opere in versi, che tanto erano diffuse, anche fra i suoi principali interlocutori, ma se ne tenne lontana probabilmente per non prestare il fianco a scorrettezze formali; non si avvalse neanche della forma dialogica tanto diffusa anche fra altre autrici che pure avevano trattato temi affini ai suoi, come la già citata Moderata Fonte. Dunque, il timore delle critiche e della non accettazione nella Repubblica delle Lettere resteranno sempre il suo più grande timore, accompagnato dall'ansia che le disattenzioni degli stampatori e gli errori tipografici potessero essere attribuiti alla sua scarsa cultura.

Quella di Arcangela Tarabotti è una delle prime voci critiche ad alzarsi anche contro il mito di Venezia come città regina del libero arbitrio umano e rifugio di tutti gli oppressi: ciò non valeva, secondo l'autrice, per quelle fanciulle veneziane indotte ad indossare il velo senza alcuna vocazione.

Le sue riflessioni sulla condizione delle monache forzate e delle donne in generale nascono, dunque, da una presa di coscienza politica, fra le più lucide espresse nel suo tempo. Lo ripetiamo: famiglia e stato sono i suoi obiettivi polemici, non la Chiesa<sup>272</sup>. In tal senso, Tarabotti entra degnamente e a pieno titolo nel dibattito sulla cosiddetta *Querelle des femmes*<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Presentazione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 14.

<sup>273</sup> Sulla cui origine, etimologica e storica, vedi, fra gli altri: Margarete Zimmermann, *La «Querelle des Femmes» come paradigma culturale*, in Silvana Seidel-Menchi - Anne Jacobson Schutte - Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, op. cit., pp. 157-173.

Nell'individuare l'incongruenza fra il cosiddetto mito di Venezia, città regina dell'Adriatico raffigurata come una bellissima vergine e la pratica tristemente accettata delle monacazioni forzate, Tarabotti denuncia implicitamente anche la tirannia di quella Repubblica, tutt'altro che giusta e libera.

Ci si permetta di fare un breve inciso per approfondire la questione del mito veneziano e del suo relativo "anti-mito". Fra XV e XVI secolo si era diffusa nel Vecchio Continente un'immagine decisamente positiva ed edulcorata della Repubblica di Venezia, che metteva in risalto non solo l'eccezionalità della sua posizione geografica ma anche la forza del suo ordinamento politico, che garantiva ai propri cittadini libertà, pace interna e stabilità grazie al suo caratteristico governo "misto": in grado cioè di evitare le degenerazioni tipiche della tirannide e dell'oligarchia e capace di riconoscere a ciascun attore il proprio ruolo sociale e politico<sup>274</sup>. Grazie all'interrelazione fra l'elemento monarchico (rappresentato dal doge), quello aristocratico (il Senato) e quello democratico (il Maggior Consiglio), Venezia poteva vantare un ordinamento politico unico, che l'aveva messa al riparo sia dalle dominazioni straniere che dalla tirannide. Alla metà del Quattrocento, Giorgio Trebisonda, per esempio, riconosceva alla Repubblica veneziana il merito di aver saputo incarnare l'ideale politico già espresso da Platone<sup>275</sup> e, nel suo trattato *Della perfettione della vita politica* (1570), Paolo Paruta proponeva un confronto fra il potere del doge,

---

<sup>274</sup> Sul mito ed il relativo "anti-mito" di Venezia si vedano, oltre agli studi che citeremo nelle prossime pagine: Brian Pullan, *Service to the Venetian State: Aspects of Myth and Reality in the Early Seventeenth Century*, in «Studi secenteschi», V, 1964, pp. 95-148; James S. Grubb, *When Myths Lose Power: Four Decades of Venetian Historiography*, in «The Journal of Modern History», vol. 58, n. 1, March 1986, pp. 43-94; Franco Gaeta, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 23, 1 (1961), pp. 58-75; Bronwen Wilson, «Il bel sesso, e l'austero Senato»: *The Coronation of Dogressa Morosina Morosini Grimani*, in «Renaissance Quarterly», vol. 52, n. 1, Spring 1999, pp. 73-139, in part. pp. 90-91.

<sup>275</sup> Cfr. Piero Venturelli, *Qualche osservazione su "mito" di Venezia e governo misto tra Basso Medio-evo e Rinascimento*, [http://www.bibliomanie.it/mito\\_venezia\\_governo\\_misto\\_venturelli.htm](http://www.bibliomanie.it/mito_venezia_governo_misto_venturelli.htm), consultato il 23 marzo 2014.



mitigato dagli altri poteri dello stato veneziano e quello del *pater familias*, il cui potere a sua volta era controbilanciato dalla presenza della moglie, che trasformava la famiglia in oligarchia e dai figli, che ne rappresentavano l'elemento popolare<sup>276</sup>.

La fondazione divina della città di Venezia, dunque e la perfezione della Repubblica, che univa le migliori caratteristiche di diverse forme di governo, ne rendevano la vita politica bilanciata, stabile e giusta.

Paradossalmente fu proprio con la sconfitta di Agnadello del 1509 che il mito dell'incorruttibilità e perfezione della Repubblica di Venezia acquisì maggior peso: in un momento, cioè, di vulnerabilità e di crisi della società veneziana. Dobbiamo considerare peraltro che la nobiltà aveva sempre cercato di custodire i propri privilegi politici attraverso le cosiddette *Serrate* del Maggior Consiglio<sup>277</sup>. All'inizio del XVI secolo, però, francesi, spagnoli, turchi e Stato pontificio minacciavano costantemente l'indipendenza veneziana alle prese, per di più, con una forte differenziazione interna del proprio patriziato, che ne minava alla base la presunta omogeneità.

Nelle allegorie più ricorrenti Venezia era dipinta, allo stesso tempo, come Vergine e come Venere: Luigi Groto, in un discorso del 1559 tenuto in onore del doge Girolamo Priuli, raffigura la città come una Venere nuda (per l'assenza di mura cittadine), nata nel mezzo del mare, che aveva preservato la propria incorrotta verginità per ben 1146 anni<sup>278</sup>: «Il non haver Vinegia ne mura materiali, che la circondino, ne porte, che la serrino, ne chiavi, che la ritengano, argomenta la sua ampia libertà, e la sua publica liberalità, fà fede, che ella è un

---

<sup>276</sup> Cfr. Daniela Hacke, «Non lo volevo per marito in modo alcuno». *Matrimoni forzati e conflitti generazionali a Venezia fra il 1580 e il 1680*, in Silvana Seidel-Menchi - Anne Jacobson Schutte - Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, op. cit., p. 218.

<sup>277</sup> Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 1-3.

<sup>278</sup> Cfr. Luigi Groto, *Le orationi volgari*, p. 18v, cit. in Jutta Gisela Sperling, *ivi*, p. 92.

publico mercato, una continua feria, una patente corte, un'aperto theatro, un porto generale, & una madre universale di tutto il mondo»<sup>279</sup>.

Ciò che dunque costituiva l'unicità di Venezia era l'esser nata nuda e libera come Venere, ma protetta e incorruttibile come una Vergine. Di più: Venezia era stata in grado di mantenere la propria immacolata sovranità proprio perché il suo era uno spazio aperto e libero<sup>280</sup>.

Molti altri scrittori ed ammiratori di Venezia attribuivano la sua longevità anche alla classe dirigente della città, che aveva mantenuto "puro" il proprio sangue (anche attraverso una forte politica matrimoniale endogamica, come abbiamo visto) in assenza di guerre e rivoluzioni<sup>281</sup>.

Nel XVII secolo, però, iniziò a nascere parallelamente un cosiddetto "anti-mito" di Venezia: alcuni storici ne attribuiscono la genesi all'epoca dell'Interdetto (1606)<sup>282</sup>, altri ne identificano la nascita con la guerra di Creta (1645-1669, nella quale Venezia perse molti dei suoi possedimenti in favore dell'Impero Ottomano) o alla *Terza Serrata* del 1646, cui abbiamo fatto già cenno e che servì anche per finanziare tale guerra, vendendo cariche nobiliari ai cittadini di terraferma più economicamente in salute. Il processo di vendita delle cariche nobiliari era fortemente stigmatizzato da chi riteneva che, in tal maniera, si sarebbe minacciata la purezza di sangue della nobiltà veneziana su cui, appunto, si fondava l'intero mito della città.

Tommaso Campanella fu fra i primi a mettere in dubbio la verginità di Venezia nel suo *Antiveneti*<sup>283</sup> (1606). Fu però con il trattato *Squitinio della libertà*

---

<sup>279</sup> Luigi Groto, *Le orationi volgari*, p. 37r, cit. in Jutta Gisela Sperling, ivi, p. 309, nota 67.

<sup>280</sup> Jutta Gisela Sperling, ivi, p. 92.

<sup>281</sup> Cfr. ivi, p. 107.

<sup>282</sup> Sull'Interdetto e sui tanti conflitti giurisdizionali, soprattutto in relazione ai monasteri femminili, fra Roma e Venezia si veda: Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., pp. 14-17; Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 215-243.

<sup>283</sup> Tommaso Campanella, *Antiveneti*, (a cura di Luigi Firpo), Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1945, pubblicato per la prima volta nel 1606.

*veneta*<sup>284</sup> (1612) che il mito di Venezia venne smantellato punto per punto, in sei proposizioni: per l'anonimo autore, Venezia non era affatto nata libera, ma anzi aveva vissuto «[...] sotto l'ubbidienza delli Imperatori, di Odoacre, & de' Re Gothi»<sup>285</sup>; dopo varie vicissitudini, la città aveva saputo conquistarsi spazi di relativa indipendenza fino a che la sua libertà «[...] si ridusse in mano di coloro, che tengono le redini del governo, cioè de' Nobili, senza che gli altri Cittadini partecipino d'essa. Et in questo stato si trova oggi»<sup>286</sup>. Inoltre la sua costituzione non sarebbe stata così stabile e perfetta come i cantori del suo mito avrebbero voluto: in principio, fino a quando non venne istituito il Maggior Consiglio, i dogi avevano un potere quasi monarchico ed il Maggior Consiglio stesso restò un'assemblea democratica solo fino a quando non se ne stabilì l'ereditarietà nell'accesso con la *Prima Serrata* del 1297<sup>287</sup>.

Con la vendita delle cariche nobiliari del 1646 Venezia aveva, in definitiva, venduto anche il suo tesoro più prezioso: la purezza del proprio corpo politico trasformandosi, di fatto, da vergine immacolata in prostituta. «Ecco due mali scandalosi, – scriveva l'ambasciatore Cesareo Della Torre – il far la grazia, quando si dovrebbe far la giustizia, ed il far la grazia per prezzo [...] e far apparire una prostituta meretrice quella che dovrebbe esser una Donzella»<sup>288</sup>.

Anche *La Ville et République de Venise* di Saint-Didier<sup>289</sup>, pubblicato nel 1670, contribuirà a sfatare un mito di Venezia ormai sempre più in declino: descriverà

---

<sup>284</sup> *Squitinio della libertà veneta. Nel quale si adducono anche le ragioni dell'Impero Romano sopra la Città & Signoria di Venetia*, Stampato in Mirandola, Appresso Giovanni Benincasa, 1612.

<sup>285</sup> Ivi, p. 8.

<sup>286</sup> Ivi, p. 66.

<sup>287</sup> Cfr. Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, op. cit., pp. 108-109.

<sup>288</sup> *Relazione della Serenissima Republica di Venezia con la quale si descrivono i modi del suo Governo, i mezzi per tener a freno la Nobiltà; Le massime de Privati; La Politica che adopra con i Sudditi; il genio, e le preteze co' Prencipi; Le sue forze ordinarie con che possa operare in un straordinario Armamento; L'abbondanza del Dinaro, e La sicurezza, ò il dubbio alla permanenza, di Cesareo Della Torre*, (1682), BNM, Classe It. VII, 1533 (8826), c. 113, cit. in Jutta Gisela Sperling, ivi, p. 111, nota 142.

<sup>289</sup> Cfr. Alexandre-Toussaint de Saint-Didier, *La Ville et République de Venise*, Amsterdam, 1680 (la prima edizione era del 1670). Cfr. Jutta Gisela Sperling, ivi, p. 111.

la lascivia e l'immoralità della sua classe dirigente, identificandole come il sintomo della sua corruzione. La vergine Venezia era diventata, o addirittura era sempre stata, nient'altro che una prostituta<sup>290</sup>.

Alla luce di tali considerazioni, è più facile comprendere, in tutta la sua portata polemica, il motivo per cui Tarabotti scelse di dedicare la sua *Tirannia paterna* a quella Repubblica dove, a suo dire, più frequentemente che in ogni altro luogo del mondo, le figlie erano costrette nei monasteri. Analizziamo dunque più da vicino le opere di suor Arcangela.

### 3.2 Le Lettere familiari e di complimento

Due sono le ipotesi sulla genesi dell'epistolario: o il progetto editoriale era molto precedente alla data in cui effettivamente si realizzò (1650) e potrebbe risalire all'incirca al 1645 – come sostenuto da Emilio Zanette<sup>291</sup> – o si realizzò molto rapidamente fra il gennaio e il novembre 1648, fase seguita poi da un certo stallo fino all'effettiva pubblicazione del 1650.

Accompagna l'epistolario *Le lagrime d'Arcangela Tarabotti per la morte dell'Illustrissima signora Regina Donà*, orazione funebre in memoria dell'amica che rappresenta anche l'*escamotage* per ottenere la licenza di stampa dell'opera.

Effettivamente, in quanto monaca, Tarabotti non avrebbe potuto collezionare, in entrata ed in uscita, le tante missive raccolte e pubblicate nell'epistolario. Se come monaca l'operazione appariva assai spregiudicata, come letterata tuttavia era indispensabile: le *Lettere* sono infatti il coronamento

---

<sup>290</sup> Cfr. Jutta Gisela Sperling, *ivi*, pp. 111-112.

<sup>291</sup> Cfr. Francesca Medioli, *Alcune lettere autografe di Arcangela Tarabotti: autocensura e immagine di sé*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXII, 1996, p. 139.

di tutta la sua produzione letteraria. Non si tratta solo di auto raccontarsi, ma di costruire il proprio personaggio letterario.

Dobbiamo considerare, peraltro, quanto fosse singolare per una monaca del Seicento non solo scrivere e ricevere lettere, in cui per di più si discorre di molti temi mondani, ma addirittura vederle pubblicate. Moltissime erano le restrizioni, come abbiamo visto, all'interno del chiostro sia per quanto riguardava l'accesso ai parlatori sia per quanto concerneva la corrispondenza delle stesse monache<sup>292</sup>.

Nessuna delle duecento cinquantasei lettere contenute nell'epistolario, il cui principio di composizione risale probabilmente al decennio precedente la loro pubblicazione, reca traccia di data e la loro disposizione nel testo sembra essere casuale piuttosto che strutturata o rispondente ad una logica di continuità tematica: anzi, pur essendo rintracciabili in diverse lettere alcune aree tematiche precise, Tarabotti decide di inserirle nell'opera disperdendole; ma la mancanza di un ordine globale non deve indurre a pensare che la monaca non sia stata coinvolta in prima persona nella preparazione dell'epistolario, a cui pensava da molto tempo e che doveva essere il sigillo della sua fama letteraria<sup>293</sup>. Può darsi che la scelta sia da attribuirsi all'editore o forse fu Tarabotti stessa a voler diluire le tante verità scomode che si rintracciano nel libro, come, ad esempio, i suoi tentativi di pubblicare un testo come la *Tirannia paterna* o come gli aiuti più o meno occasionali chiesti agli amici Incogniti rispetto alla revisione o correzione di alcuni suoi scritti: ci riferiamo in particolare all'intervento sollecitato dalla monaca benedettina a Giacomo Pighetti per una missiva da lei

---

<sup>292</sup> Su tale questione di veda: Meredith Kennedy Ray, *Letters from the Cloister: Defending the Literary Self in Arcangela Tarabotti's "Lettere familiari e di complimento"*, in «Italia», op. cit., pp. 28-29.

<sup>293</sup> Cfr. Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater, *Introduzione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 38.

scritta al doge Francesco Molin in accompagnamento al suo *Paradiso monacale*<sup>294</sup>. Del resto l'aiuto chiesto a Giacomo Pighetti in quell'occasione non era l'unico cui era ricorsa Tarabotti: in un'altra missiva emerge chiaramente la sua richiesta a padre Angelico Aprosio di correggere proprio il *Paradiso monacale*, in particolare rispetto ad alcune citazioni ivi contenute verso cui la monaca doveva nutrire qualche dubbio<sup>295</sup>.

In quanto a destinatari, ottantatré lettere sono coperte da anonimato; per le restanti è possibile rintracciare gli interlocutori più svariati: sessantadue nominativi, nella maggior parte dei casi maschi<sup>296</sup>, di fama pubblica e gravitanti nello spazio culturale della Serenissima Repubblica, come dogi, nobili, ambasciatori, letterati<sup>297</sup>. Ventisei destinatari compaiono solo una volta nell'epistolario e alcuni di essi sembrerebbero fittizi, come nel caso del duca di Parma, chiamato da Tarabotti Ferdinando, mentre il suo vero nome era Odoardo. Loredano è il dedicatario dell'intera opera nonché destinatario di dodici missive. Molti altri membri dell'Accademia degli Incogniti, tuttavia, intrattengono rapporti più o meno cordiali con la benedettina di S. Anna: Girolamo Brusoni, Angelico Aprosio (una decina di lettere per ognuno), Francesco Pona (5), Giovanni Dandolo (13), Pietro Paolo Bissari (11), Nicolò Crasso (3), Enrico Cornaro (8).

Tarabotti conta fra i destinatari anche due dogi, Francesco Erizzo (3 lettere a lui destinate) e Francesco Molino (1), la granduchessa di Toscana, Vittoria Medici della Rovere (3)<sup>298</sup>, il futuro papa Alessandro VIII, Pietro Ottobon (1), il cardinale Mazzarino (1) e molti patrizi veneziani appartenenti alle famiglie

---

<sup>294</sup> Cfr. Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 119, lettera 62.

<sup>295</sup> Cfr. ivi, pp. 100-101.

<sup>296</sup> Sono solo ventidue, infatti, le lettere indirizzate a donne.

<sup>297</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 68.

<sup>298</sup> Con la quale era entrata in contatto attraverso Francesco Zati, residente di Toscana a Venezia, a cui Tarabotti scrive cinque lettere contenute nell'epistolario.

Dandolo, Corner, Donà, Malipiero, Michiel, Pisani, Valier, Vendramin. Tra i francesi residenti a Venezia contiamo invece Gabriel Naudé, bibliotecario di Mazzarino, la marchesa Renée de Clermont-Galerande, l'ambasciatore des Hameaux, nonché sua moglie e sua nipote, l'ambasciatore Nicola Bretel di Grémonville e consorte, nonché le sue figlie, che suor Arcangela aveva avuto sotto la sua tutela proprio presso il monastero di S. Anna come educande.

Delle duecento cinquantasei missive pubblicate nell'epistolario, solo due sono indirizzate alle sorelle<sup>299</sup>; poche le lettere inviate ad altre donne (fra cui quattro lettere ad Aquila Barbaro, gentildonna veneziana e nove a Guid'Ascania Orsi, letterata bolognese)<sup>300</sup> e quasi nulle quelle indirizzate ai suoi familiari, come abbiamo già detto.

L'epistolario ci informa sulla quotidianità della vita monacale di suor Arcangela, facendoci dono di un ritratto più privato, di quanto non avessero fatto tutte le sue altre opere; lasciate sullo sfondo le sue battaglie per il miglioramento della condizione femminile e contro le monacazioni forzate, nell'epistolario, suor Arcangela si staglia sola sulla scena.

Malattie e indisposizioni frequenti («strette di petto», «languori mortali», ecc.)<sup>301</sup>, scambi assidui di libri e manoscritti, partecipazione anche agli eventi più mondani, come i matrimoni, per i quali ella si spende quasi sempre nel

---

<sup>299</sup> Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., pp. 164-165, lettera 106 e pp. 241-242, lettera 188.

<sup>300</sup> Emilio Zanette ha ipotizzato che la scarsa propensione a scrivere lettere ad altre donne fosse dovuta al fatto che Tarabotti avesse più facilità di incontrare queste ultime, piuttosto che gli uomini, presso il parlatorio di S. Anna: cfr. Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 301; ma è più probabile che la monaca avesse maggiore necessità dell'appoggio maschile per vedersi riconoscere autorità come letterata.

<sup>301</sup> Malattie che, tuttavia, non le impedivano di scrivere, ma che anzi alimentavano la sua vena creativa: «Sono fatta però a rovescio degli altri, perché nelle maggiori oppressioni de' miei mali, più mi si risveglia lo spirito, e pare che quando li medici mi fanno aprire le vene materiali per trarne il sangue, tanto a me s'apra la vena del comporre, con abbondanza tale che più del mio stesso male mi dolgo di non poter segnar in carta i miei pensieri». Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 168, lettera 110.

favorire gli interessi della sposa, annunci o presentazioni delle sue stesse opere: di tutto questo e molto altro troviamo testimonianza nell'epistolario.

Concordiamo con Zanette quando sostiene che, nonostante fosse stato scritto con uno spirito spontaneo ed intimistico, l'epistolario di Tarabotti sembra rappresentare il tentativo di vera e propria costruzione di un personaggio letterario: «In questo senso si può affermare ch'ella cominciò intenzionalmente, a comporre il volume il giorno in cui scrisse la prima lettera, [...]»<sup>302</sup>.

L'esibizione dei suoi tanti contatti con i membri più influenti della Repubblica delle Lettere nonché con tanti patrizi e rappresentanti del mondo diplomatico è dunque funzionale ad imporre la propria autorialità, in quanto intellettuale più che monaca. L'epistolario, peraltro, oltre che a consolidare l'immagine pubblica della sua autrice, voleva anche imporsi come punto di riferimento per le nobildonne che eventualmente avessero voluto cimentarsi nella scrittura epistolare<sup>303</sup>. Meredith Kennedy Ray sostiene che, attraverso l'epistolario, Tarabotti abbia voluto trasformare in pubblico il proprio privato, per difendere la sua reputazione letteraria<sup>304</sup>.

Certamente alcune lettere furono ritoccate prima della loro pubblicazione, come testimonia il confronto fra l'epistolario stesso e le lettere manoscritte che ci sono pervenute<sup>305</sup>. Per questo il testo va letto non in chiave storico-

---

<sup>302</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 369.

<sup>303</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Presentazione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 16.

<sup>304</sup> Cfr. Meredith Kennedy Ray, *Making the Private Public: Arcangela Tarabotti's «Lettere familiari»*, in Elissa B. Weaver (Edited by), *Arcangela Tarabotti. A Literary Nun in Baroque Venice*, op. cit., p. 172.

<sup>305</sup> Sette epistole autografe destinate a padre Angelico Aproso e conservate presso la Biblioteca Universitaria di Genova, pubblicate da Francesca Medioli, in appendice a Flavia De Rubeis, *La scrittura forzata. Le lettere autografe di A. Tarabotti*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», op. cit., pp. 142-145, pp. 147-155. Vedi anche: Francesca Medioli, *Alcune lettere autografe di Arcangela Tarabotti: autocensura e immagine di sé*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», ivi, pp. 133-141. Altre cinque lettere scritte alla granduchessa di Toscana Vittoria della Rovere, non autografe, si trovano presso l'Archivio di Stato di Firenze e sono state trascritte da Francesca Medioli, *Arcangela Tarabotti's Reliability about Herself: Publication and Self-representation (Together with a Small Collection of Previously Unpublished Letters)*, in «The Italianist», 23, 2003, pp. 54-101.



autobiografica quanto piuttosto come una vera e propria operazione letteraria volta a costruire una precisa immagine di sé: le *Lettere* sono l'opera più personale della monaca benedettina, nella quale la sua individualità è l'unica vera protagonista, accanto ai temi che le sono stati sempre cari che in questo caso rimangono in sottofondo<sup>306</sup>.

Non sappiamo se nell'ultima fase della sua vita Tarabotti abbia avuto un vero ripensamento rispetto alle sue opere; questo lascerebbe pensare la lettera da lei scritta alla sua amica Betta Polani in punto di morte:

Perché il peregrinaggio della mia vita è giunto alli ultimi confini di questo mondo, a Voi, che sete stata assoluta padrona della più cara parte di me stessa, mando li miei scritti, che sono le più care cose ch'io abbia e che più mi rincresca di lasciare. Direi che fossero abbruciati, ma qua dentro non ho di chi fidarmi.

Le *Contemplazioni dell'anima Amante*, la *La via lastricata del cielo* e la *Luce monacale* siano stampate, se così piace a Voi. Il resto sia gettato nel mare dell'oblio, ve ne prego *in visceribus Christi*<sup>307</sup>.

Il "resto" delle sue opere, è costituito proprio da quel corpus di testi cui sempre più la storiografia contemporanea sta attribuendo peso ed importanza. Analizziamolo nel dettaglio.

### 3.3 La trilogia sulla vita monastica: *La semplicità ingannata*, *l'Inferno monacale* e *il Paradiso monacale*

*La semplicità ingannata* (o *Tirannia paterna*) rimase inedita per tutta la vita di suor Arcangela e venne pubblicata postuma nel 1654 (prontamente messa

---

<sup>306</sup> Cfr. Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater, *Introduzione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 32 e p. 39.

<sup>307</sup> Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), ivi, pp. 82-83, lettera 26.

all'Indice qualche anno dopo, nel 1660<sup>308</sup>) nonostante i tanti sforzi della benedettina.

Zanette sostiene che il fautore principale dello scritto fu Loredan, principe degli Incogniti e l'editore materiale Francesco Valvasense.

Fu probabilmente il primo libro che suor Tarabotti scrisse; è senz'altro un'opera giovanile, anche se estremamente matura. Quasi sicuramente il testo acquisì la sua fisionomia intorno agli anni 40 del Seicento: sia nel *Paradiso monacale*, pubblicato nel 1643, che nell'*Antisatira*, edita nel 1644, viene fatta menzione della *Tirannia paterna*, di imminente uscita<sup>309</sup>.

Le successive opere continueranno ad approfondire quel nucleo di osservazioni, analisi e vere e proprie denunce già contenute ne *La semplicità ingannata*. Dobbiamo considerare che, probabilmente, giacendo nella sua cella per molti anni manoscritta, la benedettina poté aggiungere, correggere, ritoccare alcune parti: ma sostanzialmente, la sua struttura coerente lascia pensare che l'opera uscì dalla sua penna così come la conosciamo oggi.

Come dicevamo, nel testo si ritrovano tutti i temi più cari della produzione letteraria tarabottiana: dalla polemica sulle monacazioni forzate allo sguardo lucido sulla condizione femminile del tempo.

Così feci la *Tirannia Paterna*, che in nove mesi che stetti a languire nelle mani de' medici, anzi per il più abbandonata da loro, l'intelletto concepì nella mia idea e organizzò quel parto in maniera che felicissimamente poi lo diedi alla luce, in contrario delle altre donne che sogliono aver i dolori nell'atto del partorire. Ciò sia detto non per giatanza ma per espressione della verità sempre da me parzialmente amata<sup>310</sup>.

---

<sup>308</sup> Cfr. *Index librorum prohibitorum*, Typis polyglottis Vaticanis, 1948, p. 36.

<sup>309</sup> Cfr. *Nota al testo*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 153.

<sup>310</sup> Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 168, lettera 110.

Così, Tarabotti commenta la nascita della *Tirannia Paterna*, opera che cercherà indefessamente di pubblicare: dapprima a Venezia, poi, una volta intesa la problematicità del testo, a Roma e Firenze<sup>311</sup>. Ottenuti una serie di dinieghi nella penisola italiana, Tarabotti decise perciò di interloquire con la comunità francese a Venezia: su tutti, con la marchesa di Galeranda e Luigi de Matharel, residente di Francia presso la Serenissima<sup>312</sup>, ma anche con Gabriel Naudè, bibliotecario del cardinale Mazzarino. La difficoltà di portare a termine le trattative per la tanto attesa pubblicazione della sua opera confluirono in una piccola ma effimera vittoria: dalla Francia, dopo un anno di negoziati, arrivarono fra le mani della benedettina alcuni fogli stampati della sua opera, ma tanto disseminati di errori tipografici da scoraggiare suor Arcangela che decise di abbandonare l'impresa<sup>313</sup>.

L'opera, dunque, venne pubblicata, come abbiamo già detto, postuma nel 1654, con indicazioni di stampa e d'autore mascherate e fu poi messa all'Indice nel 1660. La *Tirannia paterna* dovette così circolare manoscritta (in una o più versioni) in territorio veneziano e francese per alcuni anni, mentre l'autrice continuava a ritoccare l'originale in suo possesso, fino a cambiarne la dedica (quella originaria *Alla Serenissima Repubblica Veneta* venne sostituita da quella *A Dio*, quasi a sottolineare come solo quest'ultimo potesse essere garante dell'analisi e delle accuse di Tarabotti<sup>314</sup>) e il titolo<sup>315</sup>: *Tirannia Paterna* è, infatti, il titolo originario dell'opera che verrà però pubblicata sotto il nome de *La Semplicità ingannata*<sup>316</sup>. Perché questa scelta? Esistono spiegazioni diverse fornite

---

<sup>311</sup> Cfr. vi, p. 152.

<sup>312</sup> Cfr. ivi, p. 115 e p. 192.

<sup>313</sup> Cfr. ivi, p. 229.

<sup>314</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 78.

<sup>315</sup> Cfr. *Nota al testo*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 153.

<sup>316</sup> In una missiva a Luigi de Matharel sembra che sia stata Tarabotti stessa a dare il nuovo titolo all'opera: cfr. Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., pp. 114-115, lettera 58.

dagli studiosi a tale proposito: Emilio Zanette<sup>317</sup> dapprima e Gabriella Zarri<sup>318</sup> poi hanno sostenuto che fosse stato necessario, per rendere l'opera pubblicabile, smorzare quell'atto accusatorio contenuto nel titolo originario, fornendogli un'accezione più sfumata; Simona Bortot, invece, rovescia tale paradigma e avanza l'ipotesi che il cambiamento del titolo in *La semplicità ingannata* sia da spiegare con la volontà dell'autrice di passare dall'iniziale condanna della vita monacale forzata ad un più generale atto d'accusa riguardo la condizione femminile in tutti i suoi aspetti: «La monaca senza vocazione rinchiusa in convento si rivela una delle tante incarnazioni di un io femminile in più modi oppresso nella sua libertà, depotenziato nella sua dignità e identità, tarpato nelle sue aspirazioni e potenzialità, *ingannato* nella sua *semplicità*»<sup>319</sup>.

Non ci sentiamo di scartare nessuna delle due ipotesi che, peraltro, forse, potrebbero non escludersi a vicenda: siamo pienamente d'accordo, però, con la tesi per cui *La semplicità ingannata* non sia solo un atto d'accusa nei confronti delle vocazioni forzate, che rappresenta solo il nucleo da cui si irradiano successivamente tutte le ulteriori denunce avanzate da Tarabotti: «È proprio in questa capacità di non rimanere prigioniera delle grate di Sant'Anna, ma di riuscire a intuire tutte le grate e tutti i muri, tutti i silenzi, le scomuniche, le tonsure che vessavano la femminilità del suo tempo, che risiede uno dei maggiori meriti di Suor Arcangela» - scrive, giustamente, a nostro avviso, Simona Bortot<sup>320</sup>. Quella della monaca forzata diviene dunque un emblema, ma non l'unico, di una più generale condizione femminile estrinsecata in un

---

<sup>317</sup> Cfr. Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 433.

<sup>318</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Presentazione*, in Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 14. Anche altri studiosi, come Madile Gambier, *Arcangela Tarabotti*, in Antonia Arslan - Adriana Chemello - Gilberto Pizzamiglio (a cura di), *Le stanze ritrovate. Antologia di Scrittrici Venete dal Quattrocento al Novecento*, Eidos, Venezia, 1991, p. 119, hanno dato credito all'ipotesi della minore compromissione sottesa nel titolo de *La semplicità ingannata*.

<sup>319</sup> Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 79.

<sup>320</sup> Ivi, p. 80.

perenne assoggettamento all'universo maschile, tanto più doloso quanto più gli uomini si servivano della *semplicità* delle donne, conseguenza e non causa di una istruzione nel migliore dei casi lacunosa e di una formazione che le relegava in una sfera sempre e solo privata.

È per questo dunque che il livello autobiografico nel testo si mescola continuamente con un'impostazione impersonale: dalla propria condizione di monaca forzata, suor Tarabotti vuole passare ad una denuncia più generale. Addirittura, per rendere questo passaggio dall'"io" al "noi" più fluido, liquefacendo la propria esperienza personale nel racconto denso della realtà claustrale, Tarabotti si finge laica e secolare, alterando deliberatamente il dato storico<sup>321</sup>: Zanette ha interpretato questa scelta come un *escamotage* della benedettina al fine di nascondere la propria identità e per evitare gli eventuali problemi che le sarebbero potuti arrivare qualora fosse riuscita a pubblicare l'opera<sup>322</sup>. Bortot, invece, attribuisce la scelta ad un espediente letterario per evitare che le sue accuse venissero lette in chiave meramente individuale e autobiografica.

Le monacazioni forzate sono contrarie alle leggi di Dio: principi, padri famiglia e religiosi se ne servono solo per questioni economiche, ricorrendo alla Ragion di Stato che, però, non contempera le ragioni delle giovani donne forzatamente rinchiusa in convento e costrette non solo ad una vita terrena di infelicità ma anche alla dannazione eterna, perché destinate a cadere nel peccato: «[...] bramo nondimeno per salute del Cristianesimo, e per sollievo dell'anime, piena d'un'ottima e cattolica volontà, di spiegare in poco volume l'immensa crudeltà e inganno di quelli che per sola avarizia e ambizione

---

<sup>321</sup> «[...] di questo moderno vivere delle religiose sforzate, essendo io secolare, non posso averne cognizione che confusa o per ombra». Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *ivi*, p. 226.

<sup>322</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 91.

dedicano, prima che nate, le loro innocentissime viscere all'inferno de' viventi, perché tali sono i chiostri religiosi alle monache sforzate»<sup>323</sup>. O ancora:

Non poteva la malizia degli uomini inventar la più enorme sceleratezza, che quella d'opponersi immediatamente alle determinazioni di Dio, [...]. Fra tali eccessi di colpe, tiene il primo luogo l'ardire di coloro che con pregiudizio del libero arbitrio da Sua Divina Maestà concesso tanto ai maschi quanto alle femine, con [...] pretesti in apparenza santi, ma in realtà malvagi, chiudono con inganno forzatamente fra quattro mura d'un monastero le semplici donne, facendole in perpetuo abitatrici d'una prigione, benché ree non d'altra colpa che d'esser nate di sesso più delicato, e per questo anche più meritevoli d'esser compatite, servite e sollevate, e non d'esser racchiuse in una carcere eterna<sup>324</sup>.

La sua analisi, suor Arcangela lo precisa più e più volte, riguarda solo le monache forzatamente costrette al chiostro, non quelle che vi accedono spontaneamente, sorrette da una vocazione sincera. Il punto della questione era per Tarabotti il fatto che editti e decreti non mancavano di sottolineare la necessità che le figlie si avviassero al convento volontariamente: il problema era che tali editti non venivano applicati in virtù degli interessi economici che andavano al di là della religione e dell'etica.

E acciò che tu – scrive Tarabotti – [...] non vada sussurrando le mie parole esser indirizzate contro il Santo Concilio [...] mi protesto con alta voce di sapere che quei santi e incorrotti padri, adunati in sacro concistoro, ispirati dallo Spirito Santo, [...] statuirono una santissima risoluzione, [...]. Ma devono esser osservate le clausole cavate dalla loro dottrina, dettata dall'ispirazione celeste, la quale intende di quelle che da se stesse, chiamate solamente da Dio, e non isforzate dagli uomini, si vogliono far religiose, [...]»<sup>325</sup>.

Che i padri, moderni «Giuda»<sup>326</sup>, traditori delle proprie figlie, si servissero dell'istituto delle monacazioni forzate per tutelare i loro privati interessi era

---

<sup>323</sup> Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 176.

<sup>324</sup> Ivi, pp. 178-179.

<sup>325</sup> Ivi, p. 328.

<sup>326</sup> Ivi, p. 347.

grave: ma che «Superiori e Prencipi» avallassero tale pratica era «[...] cosa da far istupidir d'orrore la stessa insensibilità: quando l'occhio del Principe deve non solamente in vigilare sopra la Raggion di Stato, ma eziandio [sic.] sopra alla salute dell'anime, e non lasciarne perir tante miseramente, posponendo la salvezza dell'anime alla Raggion di Stato»<sup>327</sup>.

Doti meno esose, matrimoni meno sfarzosi e la possibilità di vivere un dignitoso nubilato in famiglia<sup>328</sup> rappresentavano alternative concrete alle monacazioni forzate per la benedettina di S. Anna.

Se Lucifero per le sue pretensioni da un'altezza suprema cadde ad una miseria estrema, è ben di dovere che voi uomini, gonfii di superbia e ostinati nell'essequire le vostre determinazioni, se con lui tentaste di farvi maggiori di Dio, levando il libero arbitrio alle donne, con lui ancora cadiate in quell'orrido regno, ch'ha avuti i fondamenti dalla superbia. Se non potete accompagnar le [...] vostre figliole ad imenei doviziosi e nobili, conforme rieccherebbe la vostra vanagloria, congiungetele in matrimoni alti meno e più modesti. Dividete fra di loro senza parzialità i poteri e le ricchezze vostre, che così vuole Iddio, né vogliate sollevarne una alla sommità delle grandezze mondane, precipitando l'altre in un caos di miserie e in un abisso di dannazione. Moderate il lusso de' maschi e ricordatevi che le femine ancora son vostra carne<sup>329</sup>.

E ancora:

---

<sup>327</sup> Ivi, p. 214.

<sup>328</sup> Su quest'ultimo punto, in particolare, il cosiddetto "terzo stato" (una condizione di vita per le donne alternativa al matrimonio, con Cristo o con uno sposo terreno e che prevedeva la possibilità di un celibato volontario) si veda, fra gli altri: Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, op. cit., pp. 453-480. È interessante notare come già Moderata Fonte nel suo *Il merito delle donne* avesse fatto riconoscere a Corinna, una delle sette donne protagoniste del dialogo, la superiorità della sua scelta di vita come dimessa, libera da costrizioni matrimoniali e nella condizione di istruire se stessa ed altre donne. Cfr. Adriana Chemello, *Moderata Fonte*, in Antonia Arslan – Adriana Chemello – Gilberto Pizzamiglio (a cura di), *Le stanze ritrovate. Antologia di Scrittrici Venete dal Quattrocento al Novecento*, op. cit., pp. 75-76. Su Gabrielle Suchon, autrice fra l'altro di un'opera dal titolo *Du celibat volontaire ou la vie sans engagement*, edito a Parigi nel 1700, si veda: Cecilia Nubola, *Libertà, cultura, potere per le donne: il «Traité de la morale et de la politique» di Gabrielle Suchon*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, op. cit., pp. 333-346.

<sup>329</sup> Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., pp. 200-201.

Vero è che se tutte le reli[...]giose involontarie fossero al secolo, potriano col loro numero formar un grandissimo esercito, ma non attenderiano a impadronirsi di regni, anzi sariano volentieri chiuse nelle paterne abitazioni, esenti dai due primi voti, ai quali sono tenute con sì tremendi legami, essendo il terzo qualità nostra propria. Se stimate che 'l numero grande delle figliuole pregiudichino alla Ragion di Stato, poichè, se si maritassero tutte, troppo crescerebbe la nobiltà e s'impoverirebbero le case, con lo sborso di tante doti, pigliate la compagnia che vi è stata destinata da Dio senza avidità di danari, ch'ad ogni modo a comperar schiave come fate voi le moglieri, sarebbe più decente che voi sborsaste l'oro, e non ch'esse profundessero tesori per comperarsi un patrone, e poichè nel far serragli di donne e in altri barbari costumi imitate gli [...] abusi de' Traci, dovrete imitarli anche in uccider i parti maschi subito nati, conservandone un solo per ogni famiglia, che saria molto minor peccato che seppellir vive le vostre carni<sup>330</sup>.

La consonanza fra le prime righe del passaggio che abbiamo appena citato e le parole del patriarca Tiepolo è forte: «[...] che se duemille, e più nobili, che in questa Città vivono rinserate nei Monasterij, come quasi in un publico Deposito havessero potuto, o voluto altramente disporre di loro stesse, [...]»...

Le monacazioni forzate, dunque, erano una vera e propria «invenzione» umana, anzi «disumana»<sup>331</sup>. Non vi è, nelle Sacre Scritture, traccia – sostiene Tarabotti – che tale pratica fosse gradita a Dio: «Perciò torno a replicare che il pretendere di levar la libera volontà alla donna, è un contraponersi immediatamente alla determinazione dell'Onnipotente, [...]»<sup>332</sup>.

Tre sono i libri in cui *La semplicità ingannata* (come del resto anche *l'Inferno monacale* e il *Paradiso monacale*) è ripartita: vi si rilegge la storia della creazione, quella di Adamo ed Eva, la quale poté peccare proprio perché dotata da Dio di libero arbitrio<sup>333</sup>; si accenna a figure femminili come Elena di Omero, Caterina d'Alessandria, Teresa d'Avila, fino ad arrivare alla figura della Vergine. Si

---

<sup>330</sup> Ivi, pp. 275-276. La medesima, quasi identica, invettiva Tarabotti pronuncerà anche nell'*Inferno monacale*: Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 93.

<sup>331</sup> Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 188.

<sup>332</sup> Ivi, p. 191.

<sup>333</sup> Interessante, a tale proposito, il rimando agli studi psicoanalitici sul carattere misogino del mito della creazione di Theodor Reik, *La création de la femme*, Complexe, Bruxelles, 1975, proposto da Ginevra Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, op. cit., pp. 104-105.



celebrano anche tutte quelle figure femminili che, nei momenti più dolorosi della Passione di Cristo, al contrario delle loro controparti maschili, erano rimaste affianco del Salvatore; erano stati gli uomini e non le donne, a tradire Cristo, a rinnegarlo e a porsi poi a capo di tutte le eresie che avevano minacciato l'unità della Chiesa; si denuncia l'opera misogina di Giuseppe Passi, *I donneschi difetti* (1599) e la quinta lettera del *Corriero svaligiato* di Ferrante Pallavicino (1641)<sup>334</sup>; ma la *verve* della polemica risalta maggiormente quando Tarabotti si trova a dover difendere l'intelletto femminile: a dimostrazione che l'accusa di stoltezza che gli uomini rivolgono alle donne è non solo mendace ma anche basata sulla malafede, sta il fatto che i primi negano alle donne un'istruzione regolare e strutturale proprio per timore di perdere il loro primato. Si tratterebbe dunque di una battaglia viziata alla base, perché combattuta ad armi impari; l'ignoranza della maggior parte delle donne del suo tempo, che Tarabotti riconosce, è data dalla mancanza di possibilità di istruirsi, non da una presunta inferiorità del genere femminile.

È importante sottolineare come ne *La semplicità ingannata* non compaiano le madri, affianco dei padri tiranni. Anch'esse, in effetti, giocavano un ruolo fondamentale nelle diverse forme di coercizione esercitate nei confronti delle proprie figlie; lo vedremo più approfonditamente nel capitolo quinto del nostro lavoro. E tale laconica scelta stupisce quanto più è innegabile che Tarabotti fosse a conoscenza delle dinamiche familiari in cui spesso volte, appunto, le madri avevano un ruolo non di secondo piano: ce lo rivelerà nell'*Inferno monacale* quando scriverà: «Le madri, anche esse per compiacere al marito, concorrono con ogni studio e sforzo in stiracchiare le spese e pesano il tutto alla sottile sopra la statera dell'ingiustizia per poter poscia più prodigamente scialacquare il

---

<sup>334</sup> Sui riferimenti intertestuali e le letture, anche non esplicitate, di suor Arcangela Tarabotti si veda: Letizia Panizza, *Reader over Arcangela's Shoulder: Tarabotti at Work with her Sources*, in Elissa B. Weaver (Edited by), *Arcangela Tarabotti. A Literary Nun in Baroque Venice*, op. cit., pp. 107-128.

beneficio [...] delle destinate a nozze mondane<sup>335</sup>». Dobbiamo precisare che questo, è uno dei rari casi in cui suor Arcangela chiama in causa le madri. In questo passaggio, ella peraltro ipotizza un asse madri/“figlie fortunate” che, come abbiamo visto nel primo capitolo del nostro lavoro, è insufficiente a spiegare il complesso fenomeno delle monacazioni forzate.

Perché, però, suor Arcangela Tarabotti non ne accenna ne *La semplicità ingannata*? Simona Bortot, concorde con Emilio Zanette<sup>336</sup>, sostiene che la scelta possa attribuirsi ad una ragione stilistica: *La semplicità ingannata* non doveva affrontare quello specifico tema che sarebbe stato poi approfondito nella seconda opera della trilogia sulla vita monastica, *l'Inferno monacale*. E aggiunge a questa anche una motivazione – per così dire – psicologica: Tarabotti avrebbe potuto essere conscia del fatto che le madri “tiranne” sue contemporanee non fossero altro che le bambine e le fanciulle oppresse ed ingannate di ieri<sup>337</sup>. Siamo d'accordo: ma riteniamo anche che l'autrice abbia voluto concentrare le proprie attenzione e disapprovazione sulle sole figure maschili, proprio in virtù del fatto – non lo dobbiamo dimenticare – che il titolo dell'opera sarebbe dovuto essere *Tirannia paterna*. E questo pur non risparmiando mai alle donne – lì dove crede se lo meritino – critiche e attacchi anche forti: quando parla delle prostitute, delle religiose indegne, o delle zie, monache a loro volta, alleate dei padri nell'ingannare e convincere le figlie sulla bontà della vita monastica, ad esempio.

Biasimo i vizii dell'uomo, non l'uomo, e biasimo [...] la monacata a forza, non quelle che chiamate dalle voci dello Spirito Santo si ritirano volontariamente a servir Dio ne' monasteri. Quelli che si sentiranno mordere dal verme della propria coscienza diranno ch'io con ardimento soverchio parlo generalmente di tutti gli

---

<sup>335</sup> Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 44. Cfr. anche Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Simona Bortot (a cura di), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., pp. 105-106.

<sup>336</sup> Cfr. Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 109.

<sup>337</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 106.

uomini, ma di gran lunga s'inganneranno, perché coloro che coll'operar giustamente si rendono sicuri dalle mie e dall'altrui offese, rimangono mediante le loro operazioni segregati da quegli iniqui, de' quali io ragiono. Poiché né tutti gli uomini sono tristi, né tutte le donne sono buone<sup>338</sup>.

Questa la premessa importante che Tarabotti fa nella sua dedica al *Lettore*. Poche righe prima, nella dedica *A Dio*, Tarabotti aveva espresso un altro punto cardine del suo pensiero:

Voi ben sapete, o caro e amatissimo Dio, che se dedicassi questa mia fatica a precipi terreni, sarebbe da loro rifiutata, e forse proibita per le loro ragioni di stato, e non meno da ogn'altro in generale abborrita, come pregiudiziale all'interessate politiche degl'uomini, che in particolare da qualcheduno mal veduta e sprezzata. E perché siamo in un secolo così perfido, che le semplici vergini, ingannate da loro stessi parenti, non [...] hanno altro ricovero che racchiudersi a lor dispetto in un monastero, questo mio veridico parto, a punto qual abbandonata verginella, né trova, né vuole altro appoggio, che la vostra misericordia, alla quale raccomando quest'opera mia, perché ambe restiamo illese dalle profonde voragini, che già vedo apprestarsi dalle bocche de' maldicenti<sup>339</sup>.

La motivazione che Tarabotti dà delle monacazioni forzate è semplice ma allo stesso tempo efficace:

[...] gl'uomini le imprigionano per non incontrar dispendii e per poter accomodar le cose loro con ogni sorte di lussi, delizie e soprabondanti vanità, anzi per poter aver più comodo di saziar l'infami voglie con le ingorde meretrici, di perder la facoltà ne' giochi, scialacquando in adempimento [...] d'ogni ingiusto desiderio. Chi per legge politica abusa la cristiana merita d'esser cancellato dal libro della vita<sup>340</sup>.

Tarabotti denuncia più le persuasioni che le violenze subite dalle giovani fanciulle destinate al chiostro, anche se non dovevano esserle del tutto sconosciute situazioni in cui si erano verificate violenze aperte nei confronti

---

<sup>338</sup> Ivi, pp. 174-175.

<sup>339</sup> Ivi, p. 172.

<sup>340</sup> Ivi, pp. 217-218.

delle fanciulle reticenti, tanto che in un passaggio dell'opera la monaca appella i padri «spietatissime belve»<sup>341</sup>; non solo, scrive anche:

Ma tu con violenze, insulti e minacie, vuoi legare i corpi di quelle che nacquero libere, col [...] confinarle per sempre in un sito, crucciar l'anime loro, e disponer della volontà di quelle, che non meno di te possedono le prerogative del libero arbitrio, che non può loro esser tolto se non dalla morte, e tu pur le condanni in un vivo inferno, tormentandole e astringendole con obbligazioni così inviolabili e spietate che fariano pianger un sasso di compassione<sup>342</sup>.

Il fatto che Tarabotti parli più spesso della "*semplicità ingannata*" delle giovani fanciulle che delle violenze fisiche vere e proprie ha fatto ipotizzare a Zanette – come vedremo nel quinto capitolo – una differenza quasi genetica fra i padri famiglia veneziani rispetto a quelli di area lombarda, ipotesi con la quale non concordiamo affatto.

Tarabotti critica anche i padri che sceglievano le figlie più deboli, quelle con handicap o con salute malferma, per destinarle al chiostro, evidentemente perché più difficilmente collocabili sul mercato matrimoniale:

Non danno per ispose a Giesù le più belle e virtuose, ma le più sozze e defformi, e se nella lor famiglia si rittrovano zoppe, gobbe, sciancate o scempie, quasi ch'il difetto della natura sia difetto d'esse, vengono condannate a starsi prigione tutto il tempo della lor vita. In somma a questi enormissimi scelerati, che con venti contrarii alla lor salute solcano il mondano mare, i monasteri servono di sentina di nave, nella quale gittano ogni lor immondizia, e si vantano d'offerire un sacrificio, anche quando cingono di sacrate veli le lor figlie, concette illegitimamente e ben spesso nate d'adulterio<sup>343</sup>.

Si coglie in questi passaggi tutta la veemenza della monaca forzata, che continuamente sovrappone al piano autobiografico (il riferimento al suo handicap fisico) un'analisi lucida sulle condizioni di una parte consistente delle

---

<sup>341</sup> Ivi, p. 239.

<sup>342</sup> Ivi, p. 253.

<sup>343</sup> Ivi, p. 228.

religiose veneziane. Analisi che immediatamente si allarga ad una più generale condizione femminile e che porta Tarabotti a definire la propria visione del rapporto fra i sessi:

[...] colei [la donna], che nacque in libertà, e fu concessa per compagna e aiuto ad un marito, non per istarsene relegata continuamente in angusta stanza. Qual merito, o pazzi, consegue ad un prigioniero, che sia stato confinato per sempre dentro un'oscurissima carcere? Certo nessuno, né appresso Dio, né appresso gl'uomini, perché dove non acconsente la volontà, è spacciato il merito. Lo stesso succede alle monache, le quali senza aver mai commesso verun mancamento (se non è colpa l'esser soverchiamente modeste e innocenti) tradite, quasi si può dir dormendo, da' suoi genitori e parenti, vengono imprigionate; le quali poi svegliatesi, e venute in cognizion degl'inganni, [...] disperate di non trovar scampo, vivono morendo, se pur vivono, agitate da mille furie e inquietudini, col corpo intralciato negl'abiti e l'anima prona per cadere nei precipizii dell'Inferno»<sup>344</sup>.

*Dove non acconsente la volontà è spacciato il merito:* ci sembra indicibilmente moderna la lezione che suor Tarabotti cerca di impartire a padri e principi veneziani. Né ai primi servirà il ravvedersi rispetto alle proprie scelte, perché destinando le proprie figlie alla clausura perpetua le condannano altresì alla "morte dal mondo"<sup>345</sup>:

[...] caduto che sei in isforzar la mente d'una miserabile, e riddurla fra quattro mura, non è giovevole il pentirtene, poiché non puoi restituirle quel libero arbitrio che ingannevolmente le hai rapito, essendo a lui proibito, anche col soccorso di legittime cause, di violar la clausura, sotto pene, censure e scomuniche, che non si minacciano né pur a maggiori micidiali e più crudi assassini che vivano<sup>346</sup>.

Le accuse di suor Arcangela si infittiscono sempre più e si collocano in un crescendo che, verso la fine del primo libro, le farà asserire contro i padri: «[...] impiegate tutto il vostro potere, acciò le vostre figlie ca[...]dano in mano del

---

<sup>344</sup> Ivi, pp. 235-237.

<sup>345</sup> Tarabotti ritiene la condizione di religioso irreversibile, contrariamente a quanto stabilivano i decreti in questo senso, che prevedevano la possibilità di inoltrare petizione per lo scioglimento dai voti. Lo vedremo più approfonditamente nel quinto capitolo del presente lavoro.

<sup>346</sup> Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., pp. 238-239.

Diavolo, e vi fate (il vo' pur dire) ruffiani dell'infernal mostro, mentre chiudendole contro lor volontà, cagionate ch'elle odiino anche se stesse, e che fabbrichino mille castelli in aria, non punto confacevoli al culto divino»<sup>347</sup>.

I monasteri vengono così trasformati in luoghi invivibili dagli usi distorti e di natura prettamente politico-sociale che ne fanno gli uomini: «La torre da voi fabbricata è quel monastero che dovrebbe esser un tempio di Dio, e per esser una machina inventata dalla vostra superbia, diventa un sito dal quale con trasgressioni di regole si combatte contro Sua Divina Maestà»<sup>348</sup>.

Peraltro, Tarabotti rivela tutta la contraddittorietà della pratica delle monacazioni forzate: «Trattenete le figliuole in un crudo carcere, acciò non cadano in qualch'errore, e il fate per adagiarvi meglio nelle dissolutezze. Le condannate, ancorché innocenti, in prigioni perpetue, per posseder liberamente le loro sostanze, e non v'accorgete che venite a farvi partecipi de' loro falli»<sup>349</sup>.

Libertà e libero arbitrio delle donne sono, per suor Tarabotti, parole chiave, ripetute con ossessiva fermezza nei tre libri de *La semplicità ingannata*. E su entrambi i concetti torneremo nel quinto capitolo, anche in relazione alle fonti d'archivio di cui ci serviremo nelle prossime pagine.

In vero preziosissimo tesoro fu in ogni secolo, e è da stimarsi la libertà. Chi dunque rapisce questa, ch'è un tesoro, è un empio masnadiero. Tali, e peggiori voi sète, che servendovi di pretesti santi, per ispogliarle del libero arbitrio, potete anche meritatamente esser chiamati sacrileghi. [...] Non è bastevole la prudenza delle sfortunate per resistere a così fieri colpi; onde fra le loro inconsolabili impazienze, e fra gl'iremediabili cordogli:

*Bestemmiano... e i lor parenti,  
l'umana spezie, il luogo, il tempo, il seme  
di lor semenza e di lor nascimenti*<sup>350</sup>.

---

<sup>347</sup> Ivi, p. 245.

<sup>348</sup> Ivi, pp. 254-255.

<sup>349</sup> Ivi, p. 389.

<sup>350</sup> Ivi, p. 270. La citazione di suor Arcangela è tratta da Dante Alighieri, *Inferno*, c. III, vv. 103-105: «Bestemmiavano Dio e lor parenti, / l'umana spezie e 'l loco e 'l tempo e 'l seme / di lor semenza e di lor nascimenti». Cfr. Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 270, nota 49.

Arcangela Tarabotti è una figlia del suo tempo ed ha le idee chiare anche su come difendere la reputazione delle donne, anche nei casi estremi di adulterio: difesa che si basa sul principio del *praesumitur seducta* di cui parleremo nel prossimo capitolo; ella scrive infatti:

Vorrei sapere se possano darsi donne impudiche, fornicatrici e adultere senza concorso dell'uomo, il che essendo impossibile, non ad esse, ma a voi, che sète non [...] dissimili al Diavolo nell'insidiarle e tentarle, si dovrebbe ogni castigo. Voi artificiosamente andate dicendo che l'adulterio per tre principalissimi capi è più degno di repressione e di punizione nella moglie che nel marito, in riguardo all'onore, all'eredità de' figliuoli illegittimi, e per lo pericolo della vita del consorte, che sovente rimane ucciso dall'adultero, per sicurezza della propria, e per poter più liberamente peccare. Queste non sono ragioni, ma invenzioni de' vostri empii e sfrenati pensieri, per potere con libertà e senza sospetto di rimproveri commetter le vostre sceleragini, [...]<sup>351</sup>.

E ancora:

Non è dubbio alcuno che l'adultero è sempre quello che promuove, prega ed eccita al peccato, onde per conseguenza a lui, non alla femina, devesi la colpa del levar l'onore alle case. Voglio confondervi con le vostre medesime opinioni. Voi asserite ch'una femina di [...] vile lignaggio, benché eletta moglie di sogetto grande, non può abbassar la di lui stirpe; sì com'anche una ancorché nobile, non può aggrandire le condizioni d'una casa ignobile. Su questi fondamenti gettati da voi, uomini ingannevoli, stabilisco simil ragione. Le donne non ponno né accrescer né scemar l'onore al marito, e per lo contrario gli uomini danno e tolgono la nobiltà; adunque le disonestà d'una femina, originate sempre dagl'impulsi e dai motivi dell'uomo, non potranno disonorar le case, ma ben sì i mancamenti del viril sesso, che si vanta di poter dispensare gli onori<sup>352</sup>.

Il procedimento logico della benedettina di S. Anna è assolutamente chiaro nella sua linearità: se le donne non hanno possibilità di accrescere l'onore familiare, non hanno neanche il potere di negarlo. Per tale ragione la loro colpevolezza negli adulteri dovrebbe essere mitigata; non solo: il fatto che le donne si trovino nella perenne posizione di dover fronteggiare gli attacchi al

---

<sup>351</sup> Ivi, p. 311.

<sup>352</sup> Ivi, p. 313.

proprio onore da parte maschile, dunque senza mai giocare un ruolo attivo nelle tresche amorose adulterine nelle quali siano eventualmente coinvolte, le rende di fatto sempre *praesumiter seducta*, cioè eventualmente ingannate nella loro ingenuità, sedotte, appunto. Ecco come un principio di debolezza viene trasformato di fatto in un punto di forza delle donne: la loro colpevolezza sarà da considerarsi inferiore tanto più si riconosce loro ingenuità e influenzabilità.

Andate pur, o uomini ingannatori, sotto falsi pretesti di pietà, infettando le case di Dio e i di lui claustru, riempiendoli di gente violentata, come se doveste proveder di schiavi le galere. Fabricate pur bugie artificiose contro la libertà delle donne e impiagate le loro coscienze con mortali colpi di disperazione. Fate guerra all'innocenti con le vostre tristizie, a pregiudizio delle vostre mal nate carni, che finalmente poi il tutto rissulterà per l'inique anime vostre in incendi e tormenti eterni<sup>353</sup>.

Questa la conclusione cui giunge Tarabotti ne *La semplicità ingannata*. Nell'*Inferno monacale*, dedicato, invece, «A quei padri e parenti che forzano le figlie a monacharsi»<sup>354</sup>, tutte le immagini sono contrassegnate da un quadro quasi apocalittico, che rimanda ad atmosfere bibliche o dantesche. La colpevolezza dei padri famiglia e di quelli della repubblica rispetto alle sofferenze delle giovani monache involontarie sono talmente evidenti che, per Tarabotti, l'obbedienza stessa cessa addirittura di essere un dovere:

Devono obedirsi i genitori nelle cose lecite e giuste e non nell'irragionevoli; oltre che nell'operationi nostre spettante al movimento interno della volontà, non è tenuta la creatura obedire ad altri che al suo Creatore. E così il padre non deve e non può maritar quella figlia [...] che vol esser vergine; né essa è tenuta adderir alla di lui determinatione e sforzo, sì come non può violentarla a monacarsi senza il concorso della di lei libera volontà<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> Ivi, pp. 329-330.

<sup>354</sup> Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 29.

<sup>355</sup> Ivi, p. 37.



Tarabotti si sofferma intensamente sulle immagini delle giovani fanciulle monacate a forza<sup>356</sup>: le chiama anime «[...] infelici che, fatte monache senza esser chiamate da Dio, son prive d'ogni bene e bersaglio d'ogni mala fortuna e che, doppo tanti patimenti e sciagure, haveranno forse un più doloroso e sfortunato fine»<sup>357</sup>.

Come abbiamo detto, uno dei meriti di Tarabotti è quello di non sottacere neanche le verità più scomode relative alla vita conventuale: fra queste, il già accennato nodo generazionale esistente all'interno dei monasteri femminili. Le monache più anziane, cioè, una volta anch'esse giovani fanciulle forzatamente indotte a prendere il velo, diventano, nella denuncia tarabottiana, preziose alleate per padri di famiglia e parenti nell'ingannare e presentare appetibile la vita claustrale alle monacande:

Sano con tali arte mentire che, mascherando da verità la bugia, imittano sino il perfido sesso virile e fanno apparire che fuori de' chiostri non si trovi felicità e, con lusinghe accomodate alla età delle fanciulle, dolcemente l'invitano a quel visco al quale, apligliate l'incaute, mai più in eterno vagliono a liberarsi. [...] Invece d'intimar loro un rigoroso silentio, le asseriscono che potranno gracciare a suo talento. Nan [sic.] mancano provvisioni di balli, canti, suoni, mascherate e colationi. [...] Dove che le semplicette, [...] quando sperano di trovar un teatro di delitie, s'accorgano d'esser entrate in una colaca d'immonditie et incomodità, non meno per la corporale che per la spiritual vitta<sup>358</sup>.

È l'onestà intellettuale di Tarabotti a rendere la sua analisi così convincente: nonostante i suoi sforzi siano sempre rivolti a rivendicare i diritti negati delle donne (istruzione, libero arbitrio, ecc.) ella non si tira indietro quando è necessario sottolineare anche le responsabilità femminili nel sistema delle monacazioni forzate. A Tarabotti non sfugge questa apparente contraddittorietà del suo pensiero e ne previene la critica:

---

<sup>356</sup> Anche in questo testo, l'autrice specifica di non riferirsi, nelle sue metafore infernali, alle religiose volontarie.

<sup>357</sup> Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 31.

<sup>358</sup> Ivi, pp. 32-33.

Sento quivi da alcuno con tacito rimprovero contradirmi dicendo: «Con quanta instabilità, anzi contrarietà, costei discorre! Nella *Tirannia Patterna* con lodi eccessive esaltò il sesso donesco et hora di quando in quando va biasimando le monache che pur son donne...».

Io nol niego, ma né anche si puotte negar che la tirania de gli huomeni sia così aspra a soffrirsi da quelle che a viva forza restano chiuse ne' monasterij proprij che, di begnine, tacite e care che erano per lor natura, a torto irritate et offese, non divengono sdegnose et inviperite e perdano le naturali e proprie qualità, essendo lor dinegato l'operare secondo la general inclinatione.

Elle son degne di scusa, ma indegni ne sette voi, come causa prencipale de' loro eccessi!<sup>359</sup>

Padri e monache anziane, queste ultime protagoniste di una vera e propria “corruzione genetica” rispetto alla loro natura (e da questo punto di vista, dunque, è interessante notare come Tarabotti fornisca ancora una volta una attenuazione delle responsabilità femminili<sup>360</sup>), sono colpevoli dell'inganno perpetrato ai danni delle giovanissime monacande cui viene prospettata una vita di delizie che, alla prova dei fatti, si rivelerà invece colma di sacrifici, insostenibili per chi non la ha eletta spontaneamente. Tarabotti, in definitiva, rispetto alle donne “colpevoli” (nella fattispecie dunque le monache anziane, più che le madri di cui, come abbiamo già detto, parla rarissime volte) riesce a fare un passo in più, che le è impossibile invece fare rispetto ai padri di famiglia: chiedersi, cioè, da dove provenga tanta malvagità e tanta cattiva fede per rendersi corree del sistema delle monacazioni forzate; la risposta che ne trae, inevitabilmente è destinata a chiudere il cerchio: il loro atteggiamento deriva dal fatto che, esse stesse, allevate all'ombra del sistema patriarcale, non riescano a sfuggirne ai meccanismi, tanto da diventarne un ingranaggio. Solo in

---

<sup>359</sup> Ivi, p. 39.

<sup>360</sup> Attenuazione delle responsabilità femminili che, tuttavia, non fa risparmiare a suor Arcangela parole di condanna, anche durissime, per tali donne, definite «[...] serpi che, sotto spoglia di religiose, cuoprono il veleno, hanno parole d'amore, effetti d'odio, apparenza di dolcezza o benignità, ma lacci orditi, inganni tessi: portano humile il volto, ma superbo il core». Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, ivi, p. 63.

questo senso si spiega il continuo oscillare fra condanna e giustificazione «[...] di queste Sfingi diaboliche, così divenute per la tirania de' genitori»<sup>361</sup>.

Il chiostro diventa, perciò, per le monache forzate un vero e proprio inferno terreno:

Quivi incarcerate non in chiostro santo e religioso, ma nelle viscere de l'interessata balena che non mai le vomita, non arrivano al porto della destinata gloria, ma restan sommerse fra le disperationi cagionatale dai padri sceleratissimi, et in vecce d'immendarsi di quelle poche legerezze comesse nella pueritia, avanzandosi nei maneggi e traffichi del mondo, diventan peggiori e s'incaminano nell'offesa del loro mal volentieri accettato Sposo<sup>362</sup>.

Il monastero diventa teatro di ogni falsità; al silenzio prescritto dalla regola si sostituisce il continuo vociare delle monache, nel refettorio, nelle celle e perfino in coro; l'obbedienza viene scalzata da mere cerimonie esterne; in sostanza: «[...] tutto è vanità, prospettiva ed ombra che inganna l'occhio di chi mira la scorza, senza penetrar il midollo, [...]»<sup>363</sup>.

Su un punto, però, suor Arcangela faceva confusione: ella per prima considerava il fenomeno delle monacazioni forzate lo strumento con cui i padri di famiglia condannavano al chiostro alcune loro figlie per avvantaggiarne altre:

E poi vi persuadete, o genitori, - inveiva suor Arcangela - d'haver da schivar i giusti fulmini eterni mentr'usate [...] tanta crudeltà contro le vostre figliole e sete, senz'alcun loco o merito o demerito, fra di loro partiali?!

Volete che una viva fra gli agi e pompe del mondo e che l'altre stiano miseramente chiuse fra mille stenti et infelicità?!

Con che core credete voi che tal'una di queste veda l'altra sorella che, destinata a sposo carnale, pompeggia nelle delitie e trionfa, per così dire, tra mille lussi e grandezze?!<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> Ivi, p. 65.

<sup>362</sup> Ivi, p. 35.

<sup>363</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>364</sup> Ivi, p. 43.

Nella sua analisi, cioè, Tarabotti alimenta quella lettura parziale del fenomeno delle monacazioni forzate causata dal mito della “sorella fortunata”, spesso ultimogenita; abbiamo visto, invece, nel primo capitolo di questo lavoro, come il sistema dotale fosse incardinato su un meccanismo molto più complesso del semplice vantaggio eventualmente concesso dalle famiglie ad una sola figlia fortunata. Peraltro, dobbiamo tenere in conto che alcune delle generalizzazioni cui ricorre suor Arcangela sono necessariamente solo e soltanto funzionali al proprio discorso: il suo sottolineare i fasti e le comodità in cui vivevano tali sorelle fortunate non deve indurci a pensare che Tarabotti ignorasse la questione delle tante mal maritate che pure esisteva (ricordiamo peraltro il suo annuncio ma mai rintracciato, almeno fino ad oggi, *Purgatorio delle mal maritate*). Che molte donne sposate fossero infelici rispetto alla propria condizione ce lo testimoniano anche le straordinarie parole della sorella di suor Raphaela Balbi, monaca fuggita nel 1558 dal convento di S. Bernardo di Murano, la cui vicenda narreremo nelle prossime pagine: rispetto al malessere dimostrato dalla monaca, la presunta “sorella fortunata” di suor Raphaela riferisce: «[...] io l’ho sempre essortata a star a casa sua nel suo monastier dicendole: “Se fusti maridata et havesse un marito cattivo che vi facesse mala compagnia bisognerebbe pur che steste con lui”»<sup>365</sup>.

In ogni modo, dobbiamo concedere a Tarabotti che, effettivamente, le scelte dei padri insieme con l’affidamento delle monacande a religiose a loro volta tiepide, produceva un effetto moltiplicatore delle negligenze, più o meno gravi, all’interno dei conventi. «[...] questi sceleratissimi mostri, [...] non solo profanano la casa di Dio, ma, nel condanar i corpi alla prigion d’un monastero, commettono col’eccidio del’anima, e propria e d’altri, anche il deicidio, [...]»<sup>366</sup>.

---

<sup>365</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.

<sup>366</sup> Francesca Medioli (a cura di), *L’«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 63.

Così, anche le giovani più sagge, seppur forzate, costrette a vivere in un ambiente dove la maggior parte delle religiose non vive secondo la regola, si trasformano da “pecorelle smarrite” in “volpi astute”.

[...] guai a quei conventi, - tuona Tarabotti - [...] retti e [...] dominati da femine, d'età mature ma di senno acerbe et indisciplinate nell'viver! Ponno chiamarsi sinagoghe, poi ché le giovani, obbligate a creder esattamente alle loro superiori, senza colpa incorron ne' medemi errori che vedono comettere alle loro maggiori, le quali, in vece di mantener come dovrebbero la povera Religione nel suo rigore, divengano strumenti principali per estimerla affatto<sup>367</sup>.

È per questi contenuti forti che l'opera provocherà tanti problemi alla monaca benedettina, che non riuscirà mai a vederla pubblicata. Essa giacerà manoscritta per oltre tre secoli, fino a quando, nel 1990, Francesca Medioli non la diede alle stampe. Suor Arcangela era probabilmente ben cosciente delle insidie che si sarebbero potute nascondere dietro la pubblicazione di una simile opera, tanto che, rispetto agli incessanti sforzi che fece per vedere pubblicata *La semplicità ingannata*, nulla o quasi fece per l'*Inferno monacale*.

Il *Paradiso monacale*, invece, fu pubblicato quasi immediatamente dopo la sua composizione e, anche per questo, è stata l'opera che ha destato maggiori problemi di analisi ed interpretazione per gli studiosi: la diffusione autonoma di un testo pensato invece dalla sua autrice come inseparabilmente connesso a *La semplicità ingannata* e all'*Inferno monacale* ha indotto molti a pensare che il *Paradiso* (di cui, a tutt'oggi, non esiste una edizione moderna) fosse una sorta di abdicazione della benedettina a tutte le tesi anteriormente sostenute nei suoi manoscritti. Slegato dalla trilogia sulla condizione monacale, in effetti, il *Paradiso* poteva sembrare (e così in effetti fu recepito da alcuni studiosi

---

<sup>367</sup> Ivi, p. 79.

moderni<sup>368</sup>) quasi una vera e propria ritrattazione delle precise accuse che la monaca aveva mosso nei precedenti testi.

Giuseppe Portigliotti, sulla scorta delle osservazioni di Emanuele Cicogna, aveva diviso per questo la vita della monaca in due distinte fasi: «Ma intorno al 1633, cioè a ventott'anni circa, Elena, o per meglio dire suor Arcangela, [...], ha una crisi profonda, dalla quale esce mutata. La cella non è più la cupa prigione che le era stata fin allora, bensì il nido caro e romito ove l'anima riposava dolcemente nell'amore dello Sposo celeste»<sup>369</sup>. Cicogna, come anche Portigliotti<sup>370</sup>, fece risalire tale "conversione", cristallizzatasi nella stesura del *Paradiso monacale*, all'incontro di suor Arcangela con Federico Corner, dedicatario dell'opera e divenuto, alla morte di Giovanni Tiepolo, patriarca di Venezia l'11 giugno 1631. Tuttavia, nota giustamente Zanette, Corner non arrivò in Laguna appena ottenuta la nuova nomina, preferendo ad una Venezia dilaniata dalla peste, un più rassicurante soggiorno a Vidor. Egli prese possesso della diocesi solo nel 1632, quando la presunta "crisi di coscienza" della monaca benedettina volgeva al termine: per questo, egli attribuisce l'uscita da tale crisi ai meriti di un ignoto confessore<sup>371</sup>.

Dobbiamo sottolineare, peraltro, la debolezza di questa ipotesi: secondo tale ricostruzione, la pubblicazione del *Paradiso monacale* (1643) sarebbe avvenuta ben dieci anni dopo la crisi di coscienza della benedettina (1633). È più facile

---

<sup>368</sup> Cfr., fra gli altri, Emanuele A. Cicogna, *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate da Emmanuele Antonio Cicogna*, op. cit., 1824, vol. I, pp. 135-136 e Giuseppe Portigliotti, *Penombre claustrali. Con 42 illustrazioni*, op. cit. Anche alla voce «Corner Federico» del Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 29 (1983), scritta da Giuseppe Gullino, si fa riferimento all'ipotesi di una "ritrattazione" di Arcangela Tarabotti, avvenuta attraverso la stesura del *Paradiso monacale* in seguito al ravvedimento della benedettina dopo l'incontro con il patriarca veneziano. Cfr. [http://www.treccani.it/enciclopedia/federico-corner\\_res-44ddc14e-87eb-11dc-8e9d-0016357ee51\\_\(Dizionario\\_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/federico-corner_res-44ddc14e-87eb-11dc-8e9d-0016357ee51_(Dizionario_Biografico)/), consultato il 06 marzo 2014.

<sup>369</sup> Giuseppe Portigliotti, *Penombre claustrali. Con 42 illustrazioni*, op. cit., p. 254.

<sup>370</sup> Ivi, p. 257.

<sup>371</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., pp. 188-189. L'autore, a p. 196, chiarisce il suo pensiero circa tale presunta "conversione": «[...] nel *Paradiso monacale* ella non condanna le due opere che lo precedono, ma ne assume la piena responsabilità morale e teologica e ne conferma e ne vanta la paternità [...]».

ipotizzare, dunque, che *Paradiso* e *Inferno monacale* nonché *La semplicità ingannata* non appartengono a due fasi distinte della vita della monaca, come si è erroneamente pensato per molto tempo: lo testimonia il fatto che nel 1644, un anno dopo, cioè, la pubblicazione del *Paradiso monacale*, Tarabotti dà alle stampe l'*Antisatira*, un'opera certamente non ascrivibile ad una fase biografica di ritrattazione delle proprie tesi.

L'ipotesi ad oggi più accreditata, perciò, è che suor Arcangela, giunta al 1643 con alcuni manoscritti al proprio attivo e che circolavano solo fra la sua cerchia di amici letterati, decise, effettuando una vera e propria scelta editoriale, di pubblicare la sua opera meno scabrosa, il *Paradiso monacale*, appunto<sup>372</sup>.

Nel frontespizio viene indicata la data di edizione al 1663, ma la dedica a Federico Conaro, all'inizio dell'opera è datata Venezia, 1643. Dunque, è più probabile che la prima data sia semplicemente frutto di un errore tipografico (peraltro nel testo si trova, fra gli altri, anche un sonetto in lode a Tarabotti composto da Lucrezia Marinelli, morta nel 1653)<sup>373</sup>; e gli errori tipografici, in effetti, caratterizzano l'opera, fatto di cui suor Arcangela si lamenta spesso nell'epistolario.

Il *Paradiso monacale*<sup>374</sup> fu dato alle stampe quando Tarabotti aveva trentanove anni; mentre ne *La semplicità ingannata* ella si era finta secolare e nell'*Inferno* aveva sempre parlato in terza persona plurale, nel *Paradiso* utilizza la prima persona singolare, presentandosi come una monaca a tutti gli effetti.

---

<sup>372</sup> Cfr. Francesca Medioli, (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 155.

<sup>373</sup> Cfr. Emanuele A. Cicogna, *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate da Emmanuele Antonio Cicogna*, op. cit., 1824, vol. I, p. 135 e Pietro Leopoldo Ferri, *Biblioteca femminile italiana raccolta posseduta e descritta dal conte Pietro Leopoldo Ferri padovano*, Dalla Tipografia Crescini, Padova, 1842, pp. 360-361.

<sup>374</sup> Arcangela Tarabotti, *Paradiso Monacale. Libri tre. Con un soliloquio a Dio di donna Arcangela Tarabotti. Consacrati all'Eminentiss. e Reverendiss. Signor Federico Cornaro. Cardinale di Santa Chiesa, Patriarca di Venetia, e Primate della Dalmatia*, In Venetia, MDCLXIII, Presso Guglielmo Oddoni. Con Licenza de' Superiori, e Privilegio (ma è più probabile 1643).

Il *Paradiso* non è, come abbiamo già detto, la negazione dell'*Inferno*, ma, a ben vedere, una riproposizione dei temi cari alla benedettina di S. Anna<sup>375</sup>: virtù come castità e obbedienza non sono presentate come scelte indolori, ma come conquiste ardue da mantenere.

Nel testo emerge poi con chiarezza che il chiostro possa essere *Paradiso* solo per quante scelgano quella dimora in piena consapevolezza e autonomia, rimarcando ancora una volta la necessità di diffondere il diritto al libero arbitrio anche per le donne.

Aver dato alle stampe un testo “innocuo” come il *Paradiso* aveva permesso a Tarabotti non solo di farsi conoscere ed accettare nella comunità dei letterati, ma anche di imporsi sulla scena grazie ad un’opera che certamente era la sua più “presentabile” e meno scomoda. Tuttavia, neanche questa le risparmiò critiche per le non sempre corrette citazioni latine nonché l’accusa, mossale da padre Angelico Aproso, di essere stata aiutata, nella composizione dell’opera, da mani maschili.

Precede il *Paradiso monacale* un *Soliloquio a Dio* in cui Tarabotti parla estensivamente della sua condizione di monaca<sup>376</sup>, nonostante – come abbiamo visto – i suoi sforzi nelle altre opere si erano concentrati nel lasciare sullo sfondo la sua vita di clausura, cercando di imporsi sul panorama culturale seicentesco più come letterata che come religiosa.

Alla dedica *All'Eminentissimo e Reverendissimo Signore, Federico Cornaro*, segue la breve introduzione dell’editore, Guglielmo Oddoni, che scrive: «Chi

---

<sup>375</sup> Elissa B. Weaver sostiene che, conoscendo i superiori della monaca il manoscritto del suo *Inferno monacale*, le chiesero di ritrattare attraverso la stesura del *Paradiso monacale*: cfr. Elissa B. Weaver, *Introduzione*, in Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 14.

<sup>376</sup> Lo farà, pur se con minor profondità, anche nell’epistolario: cfr. Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., pp. 99, lettera 43, p. 107, lettera 50, p. 139, lettera 86, p. 158, lettera 99, p. 180, lettera 122.



pretende di stampare senza errori, vedrà prima una notte senza tenebre»<sup>377</sup>. Oddoni annuncia l'imminente pubblicazione di altre opere di Tarabotti, la prima della quale avrebbe dovuto essere la *Tirannia Paterna*. Segue poi una nota *All'Illustrissimo Signor Giovanni Polani* scritta da Gio. Francesco Loredano, il quale aveva ricevuto proprio da Polani il testo ancora manoscritto. Loredano loda il libro, tanto – sostiene – da non poter aggiungere molto alla sua meraviglia.

Nel *Soliloquio a Dio*, Tarabotti scrive: «Compiacetevi, ch'io narri, come vi degnaste destarmi dal letargo, in ch'io giacevo dormigliosa, non conoscendo il merito della Religione, né il debito della vera Religiosa, e sprezzata la vostra severa Giustitia vivevo quasi a guisa di quei pazzi, de' quali cantò il vostro Regio Profeta»<sup>378</sup>. E ancora: «Quali castighi meritavo io, che tanti Idoli adoravo, quante erano le vanità, ch'ingombravano la mia mente?»<sup>379</sup>.

Tali ammissioni di colpevolezza hanno fatto credere a molti, appunto, che Tarabotti avesse scritto il *Paradiso monacale* per espiare i propri peccati e ritrattare le proprie tesi:

E non meritavo io alhora d'esser col Principe degl'Ingrati eternamente Legata la giù nel centro dell'Inferno, mentre con voi parlando con la lingua, e standovi lontana col cuore, abusavo le vostre gratie, e dando parole al Cielo, donavo gli affetti alla terra, celando sotto quelle sacre apparenze i miei mondani voleri, e proterva cercavo le occasioni del mio danno nell'offendervi, internandomi sempre più in pensieri mortiferi, e cercando il mio danno, con quell'ansietà, con che suole il Cervo cercar la fonte per trasi la sete?<sup>380</sup>.

Suor Arcangela dimostra grande severità nei propri stessi confronti:

---

<sup>377</sup> Arcangela Tarabotti, *Paradiso Monacale. Libri tre. Con un soliloquio a Dio di donna Arcangela Tarabotti. Consacrati all'Eminentiss. e Reverendiss. Signor Federico Cornaro. Cardinale di Santa Chiesa, Patriarca di Venetia, e Primate della Dalmatia*, op. cit., s.p.

<sup>378</sup> Ivi, p. 2.

<sup>379</sup> Ivi, pp. 2-3.

<sup>380</sup> Ivi, p. 8.

O Dio, Dio, ò Vita mia, e con quanti adulterij mentali ho io violato l'onore di quel Sacrosanto Matrimonio, che vi compiaceste di contrattar meco? Richiesta da' vostri ministri, per satifare ad apparenze mondane, vi promisi con sacramenti irrevocabili ne' miei sponsali una fede illibata, ma tantosto con l'interno del cuore macchiai il candore dovuto alle promesse, che con voti tremendi giurai su le pietre Sacre, nelle mani d'un Sacerdote l'anno 1623 se bene diversa dalla lingua, e dagli atti esteriori, altro intendeva la mia mente; Così vissi sino alla mia consecratione Monaca solo di nome, ma non d'habito, e di costumi, quello pazzamente vano, e questi vanamente pazzi<sup>381</sup>.

Le colpe che Tarabotti si attribuisce sono, in qualche modo, doppie, perché ammette che la propria ribellione alle nozze celesti non fosse frutto di ignoranza. Suor Arcangela sapeva bene che avrebbe dovuto avere occhi solo per il suo sposo celeste, ma volontariamente non riusciva a distogliere lo sguardo dalla vita mondana. «Per una sol lagrima voi vi scordate dell'offese, ma io per tante benignità Divine, non mi scordai giamai d'offendervi»<sup>382</sup>.

Di una grazia in particolare Dio le fece dono: la vista, come abbiamo visto, nel 1633, del Cardinale Cornaro di cui tesse le lodi sia dal punto di vista religioso che umano. «Mi visitaste, dico, con una grandissima infermità, che mi condusse vicina al morire, nel qual tempo, ò vero Redentor di quest'anima iniqua, da Religioso Padre ripieno della vostra santa gratia, in voi, mio crocifisso Amore, quasi in libro aperto, mi furono fatte leggere le mie ingratitudini, i miei misfatti, e le mie ostinationi»<sup>383</sup>.

Come, i suoi errori, le si resero palesi?

Cominciai a conoscere la bruttezza de peccati, se ben minimi, accresciuti al sommo dal debito Religioso. Stavo in dubbio dello stato mio, né sapevo che rissolvermi. Mi spaventavano i miei falli, e vedevo sovrastarmi l'ira di Dio. Speravo il perdono, e sospesa fra una battaglia di pensieri, non potevo peccare nelle transgressioni della Regola senza rimorso. [...] Ma fra queste ambiguità andavo procrastinando la penitenza sotto vani pretesti d'apparenze mondane, sì che due anni interi inutilmente passai, per non rendermi instabile nel concetto de Mortali, e perché le mie nemiche non godessero della mia mutatione, quasi che per la loro

---

<sup>381</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>382</sup> Ivi, p. 12.

<sup>383</sup> Ivi, pp. 14-15.

malignità io mi fossi rivoltata, doppo si lunghi devianti, a caminare la dritta strada della virtù, e non per lo fine di salvare l'Anima mia. [...] Così vissi pertinace nel male, perché altri non mi credesse buona, quasi che l'esser cattiva si convenga a persona a voi consacrata. Tali insegnamenti s'apprendono nella fallace scuola del Mondo, nella quale chi entra da scherzo, altro non impara, ch'a perir da dovero<sup>384</sup>.

Dunque Tarabotti andava accrescendo le proprie colpe nei confronti dello sposo celeste per non trovare il coraggio, nonostante alla sua coscienza fosse ormai chiaro, di mutar atteggiamento in virtù della chiamata divina. «Pregovi adunque, Dolcissimo mio Signore, per le viscere della vostra diletta Madre, ch'apriate questo petto immondo, acciò n'esca affatto il odore delle passate colpe, e voi ne rimaniate libero possessore, con iscacciarne tutti i pensieri, ed affetti contrarij alla vostra sempre ottima volontà»<sup>385</sup>.

Al *Soliloquio a Dio* segue un sonetto, fra gli altri, di autore anonimo, che recita così:

Mentono queste carte, e questi accenti  
Son di santa humiltà stupendi eccessi  
Da un' Archangela Amante à Christo espressi,  
Per fede far de le sue fiamme ardenti.

Le glorie di colei tacete, ò Genti,  
Che lagrimando i suoi lascivi eccessi.  
Quelli, ch'avea nel core incendij impressi  
Mutò in fochi celesti, et innocenti.

Se questa pianse i gravi suoi peccati,  
E col pianto bagnò, terse col crine  
Al diletto Maestro i piè Beati.

Quella, amando de Chiostri il bel confine,  
I capegli al suo Dio sacrificati,  
Stima ree l'opre sue, che son Divine<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>385</sup> Ivi, p. 26.

<sup>386</sup> Ivi, p. 35.

Il sonetto dimostra che il suo autore non ha creduto alle parole espresse da Tarabotti nel *Soliloquio*. Si tratta di malelingue, sostiene ella, che ribatte: «[...] mi protesto d’havere con ogni sincerità Christiana deposte le mie ragioni a’ piedi di quell’Altissimo Tribunale, inanzi al quale la falsità di teste canute, ò l’auttorità di titoli di Mondo non havranno vantaggio veruno sopra alle verità giovanili, già che di la su sono sbanditi gl’interessi, e non approvate le malvagità»<sup>387</sup>.

Tarabotti, una volta ammesse le proprie colpe, vuole però sottolineare anche la sua differenza rispetto alle molte altre religiose forzate che popolavano i conventi femminili veneziani:

Sappi, che se nel vestir, ch’io feci l’habito Monacale, non corrisposi alle voci dello Spirito Santo, con quell’ardenza, ch’io dovevo, non sono per questo d’annoverare fra quelle, che forzata, & disperatamente essendo racchiuse fra Chiostri, mutano, e per lor stesse, e per le altre il Paradiso del Monastero in un’Inferno. Non credere neanche, che biasimando io la tirannia Paterna, e le pretensioni ingiuste degli huomini, il faccia per interessi, e passioni a me proprie, e particolari, mentre ti attesto in parola d’honore, che solo per oppormi all’inique, & false calunnie, con che per tanti secoli essi vanno di continuo con carratteri bugiardi, offendendo le donne, ho lasciata trascorrer qualche poco la penna a difesa del mio sesso. Due altri Libri ciascheduno di loro diviso in tre ho composto, ripieni di sensi reali, e verdadieri, che subito mi furono trafugati dalle mani. Se mai capitassero alla luce del Mondo, mi protesto innanzi a Dio, & a’ miei Superiori, che ciò riuscirebbe a mia eccessiva mortificazione, non già perch’io conosca in loro detti scandalosi, ò men che pij, ma perché intendo quanto più preme agli huomini l’osservanza delle loro politiche, che dei precetti Divini. Oltre che il brevissimo tempo, nel quale gli fabricai con li molti errori, che dentro vi sono, si dichiarano apunto per aborti del mio sterilissimo ingegno. Non è altro però la mia final intentione, che l’farti conoscere su questi fogli, che i Chiostri habitati da volontarie Religiose son veraci Paradisi, resi tali dalla bellezza di quei candori virginali, che risplendono in queste Angele terrene. Compatisci ai mancamenti. Vivi felice, e muori santamente<sup>388</sup>.

Ecco, dunque, il punto della questione: nelle righe che abbiamo testé citato, Tarabotti non rinnega affatto le proprie opere precedenti; seppur “aborti del

---

<sup>387</sup> Ivi, pp. 37-38.

<sup>388</sup> Ivi, pp. 39-40.

suo sterilissimo ingegno”, l’autrice considera quei testi “ripieni di sensi reali” e niente affatto scandalosi.

Nel primo libro del Paradiso Monacale, Tarabotti ricollega la sua trilogia sulla condizione delle religiose:

Sapiasi dunque, che si come le Monache forzate provano in questa vita tutte le pene dell’Inferno, come altrove farò vedervi, così le volontarie sentono in se tutte le dolcezze del Paradiso, & in virtù dell’amore, che portano al suo Sposo, godono un’estasi gloriosa, che solleva l’anime da Terra al Cielo. Ogni fatica riesce loro dolcissima, [...]. Se le violentemente fatte Monache dicono. *Durum est contra stimulum calcitrare*. Le volontarie, ch’hanno assentito agli inviti dello Spirito Santo cantano insieme con quel poeta vano.  
*Il penar m’è sì caro, e’l morir dolce, [...]*<sup>389</sup>.

Chi, sostiene Tarabotti, ardirebbe sostenere che i chiostri abitati da monache volontarie non siano “paradisi terreni”, anzi “Cieli empirei”?

Asserisce Sant’Ambrogio, che perche l’Opere della Misericordia riescano più perfette, e più accette al Signore, non devono esser dimandate, o da alcuno pregate, ma di moto proprio liberamente concesse. Io da questo cavo necessaria conseguenza, che l’obaltione volontaria del cuore sia più grata a Dio di qual si voglia cosa, che gli venga offerta, o forzatamente, o per altrui persuasione, [...], ma poco, anzi nulla grate gli siano le soforzate, come degne d’esser in esoso alla di lui misericordia<sup>390</sup>.

Ritorna, anche in questo passaggio la questione del libero arbitrio delle donne e quella della scelta volontaria del chiostro come unica forma di sacrificio gradita da Dio; subito dopo, la riflessione si allarga all’integrità femminile, che permette a Tarabotti una stoccata agli uomini:

---

<sup>389</sup> Ivi, pp. 44-45. La citazione è del *Pastor fido* di Giovan Battista Guarini: «M’è più dolce il penar per Amarilli, / Che’l gioir di mill’altre; / E, se gioir di lei / Mi vieta il mio destino, oggi si moja / Per me pure ogni gioja». E ancora: «Mi pugne sì, Cor mio: / Ma ne le braccia tue / L’esser punta m’è caro, e’l morir dolce». *Il Pastor Fido, tragicommedia pastorale del signor cavalier Guarini. Edizione nuova, Arricchita di curiose, ed utili Annotazioni, E Riveduta, e Corretta Da A. P. D. A., in Amsterdamo Appresso Franco Soudaan. L’anno MDCCXXXII*, pp. 145 e 239.

<sup>390</sup> Arcangela Tarabotti, *Paradiso Monacale. Libri tre. Con un soliloquio a Dio di donna Arcangela Tarabotti. Consacrati all’Eminentiss. e Reverendiss. Signor Federico Cornaro. Cardinale di Santa Chiesa, Patriarca di Venetia, e Primate della Dalmatia*, op. cit., p. 50.

Non vadano però fastosi gli huomini, se trattando io, che i Monasteri di Donne siano Paradisi, ragiono di Santi del viril sesso, poiche à me non mancherebbe il modo di formare un perfettissimo Paradiso, col ramentare quante santissime femmine habbiano con l'integrità d'una vita Angelica fatte veder qua giù in terra le Celle trasformate in Cieli, e i Chiostri in Olimpi. [...] Taccia dunque la pretension virile, che se quelli, che diedero i fondamenti, & institutioni alle Regole Monastiche furono huomini, da Maria, e non da altri appresero la norma, & esemplare del vivere Religioso.<sup>391</sup>

A dispetto del titolo e di una maniera di affrontare la tematica claustrale forse meno aggressiva, il testo ci sembra comunque propedeutico non solo alla *Tirannia paterna* e all'*Inferno monacale*, ma anche alle sue opere più prettamente femministe, in cui svilupperà ulteriormente alcuni temi *in nuce* nel *Paradiso monacale*.

La comparazione fra monache volontarie e involontarie è rimarcata sempre con forza nel testo:

Se quelle infelici, che dalla Tirannia Paterna sono forzate a consignarsi involontarie ad un Chiostro, tentano con lagrime, e lamenti d'intenerire la durezza de genitori, e consanguinei, queste [cioè le monache volontarie] con preghiere sollecitano, e con pianti procurano d'ottenere la clausura da parenti, che per lo miserabile utile, che cavano di quel poco denaro, che devono impiegare in farle Religiose, vanno procrastinando, e prolungano l'introdurle à quell'ingresso, che mentre s'apre, serra loro per sempre l'entrata nell'*Inferno*<sup>392</sup>.

E ancora:

Quante claustrali di Monasteri situati in luoghi dove spunta l'iniqua heresia, come rose frà le spine, e gigli in mezo all'herbe puzolenti, ne giardini della Santa Religione fioriscono, diffondendo soavissimi odori d'honestà esemplare? Si come alle forzate Monache la santa Virginità riesce tormentosa come un martirio, così alle volontarie più agrada l'incontrar ogni tormento, & esser martirizzate sino al morire, per non perdere la Corona virginale. Questi cuori innamorati di Dio, che realmente professano, per elettione propria, e non à forza, i tre voti, continuamente adimandano à Dio per la impareggiabile Virginità di Maria sua Madre, che conceda loro un'anima casta corrispondente alle promesse, con le quali à lui s'obbligano, e con tanto maggior ardenza supplicano, quanto che conoscono come pretiosa sia la

---

<sup>391</sup> Ivi, pp. 52-53.

<sup>392</sup> Ivi, p. 60.

candidezza Virginale, che non vien di gran longa pareggiata dal valore di quanti tesori, géme, oro, & argento hà il Mondo<sup>393</sup>.

È probabile, dunque, che con il *Paradiso monacale* davvero Tarabotti volesse preparare la strada all'*Inferno* e alla *Tirannia paterna*. Non può essere dunque un'opera di pentimento rispetto a ciò che aveva scritto precedentemente perché il suo approccio rispetto al problema delle monache involontarie è chiaro.

Ma se dove è Chrsito è il Paradiso, i Chiostrì habitati da tante Vergini saranno gloriosissimi Paradisi, nei quali non v'è chi non habbia Christo nel cuore co'l pensiero, Christo nelle labra salmeggiando, Cristo nelle meditationi orando, e Christo seguace in ogni attione, à gara apunto de' Beati del Cielo. La maggior parte delle Claustrali in fiorità età s'obligano ai voti nella proffessione, per esser sollecite seguaci del suo Sposo, per amor del quale rifiutano i mariti terreni, conservandosi sempre intatte all'aspirate nozze, e servando senza mai stancarsi il suo dolcissimo Amore<sup>394</sup>.

Ci chiediamo: non sarà da leggere questo passaggio, come altre affermazioni di suor Arcangela, nel senso di una vera e propria iperbole? Tarabotti non poteva ignorare o disconoscere i momenti di disamore, anche passeggeri, che pur dovevano provare le monache volontarie rispetto alla vita claustrale. Ella, lo ripetiamo, non rinuncia a difendere il genere femminile neppure in un'opera il cui pregio più evidente non è certamente la *verve* polemica, come il *Paradiso*:

Ne siavi chi si persuada, – scrive – che nel racconto d'anime caritative io habbia fatto precedere gli huomini, come, che di maggior auttorità, ò più eccellenti in tal virtù io li stimi, poiche la Vergine Donna, trapassò in meriti, e virtù tutti i Santi del Paradiso, feci solo per adherire all'opinion commune, e non dar materia al Mondo di deridere la mia verità, supponendola vanità, tanto più, che la Dignità, e merito femminile non ha bisogno di queste ambiziose fievolezze per mostrarsi superiore al virile, oltre che il termine di buona creanza proprio d'ogni donna così richiedeva, non volendo noi con fastosa ambitione immitar gli huomini, che di se stessi scrivendo s'innalzano con temerarie, e sordide lodi, abassando le femmine, come se di manco pregio di loro, e di conditione più infima fossero<sup>395</sup>.

---

<sup>393</sup> Ivi, p. 110.

<sup>394</sup> Ivi, p. 124.

<sup>395</sup> Ivi, pp. 152-153.

Il parlare delle monache volontarie fornisce a suor Arcangela lo spunto per un ulteriore affondo contro il genere maschile e la pratica delle monacazioni forzate:

[...] ritorniamo à discorrere di quelle vere, e volontarie Claustrali, che tutte bontà, humiltà, e carità, havendo ceduto tutte le mondane pretensioni, si ritirano volentieri dalla competenza degli huomini, sicure della vittoria, mentre sono avezze à combattere, e vincere contro Lucifero, che tali apunto sono costoro in ogni costume, e più, che in ogn'altro nell'ambitione, & avaritia, per la quale racchiudono à forza, nell'Inferno Monacale, con vistosa politica le lor figliuole.

Ma ci maltrattino pure questi maligni, & indegni mostri d'Abisso, coll'attribuirci titoli d'imbelli, e deboli, ch'ad ogni modo faremo conoscer loro, che negli Eserciti delle Religioni sappiamo pugnare, e restar vittoriose, tanto più, che ci troviamo provvedute dell'acutissime armi d'una generosa, & indefficiente carità<sup>396</sup>.

Il contenuto del testo, solo apparentemente contraddittorio rispetto ai messaggi che Tarabotti ha sempre voluto veicolare nelle sue opere, ribadisce invece i nodi fondamentali del suo pensiero: per questo, lo ripetiamo, riteniamo probabile che il *Paradiso monacale* servì alla sua autrice come battistrada per le altre sue opere di cui mai rinnegherà i contenuti.

### 3.4 Il dittico proto-femminista: l'Antisatira e Che le donne siano della spetie degli huomini

Punto di partenza fondamentale del pensiero di Tarabotti è la condizione monacale: ma, come abbiamo già detto, ella non si è limitata ad analizzare la vita delle donne nei chiostri. Ben presto allargherà la sua analisi anche alla condizione femminile *tout court*, giungendo ad una vera e propria difesa delle donne ugualmente vittime, se non di vivere forzatamente all'interno del

---

<sup>396</sup> Ivi, p. 153.



chiostro, di diverse forme di violenza, sopraffazione ed umiliazione da parte maschile.

Due sono le opere di suor Arcangela propriamente “proto-femministe”: *l’Antisatira di Arcangela Tarabotti in risposta al Lusso donnesco, Satira menippea del Signor Francesco Buoninsegni* e il trattato *Che le donne siano della spetie degli huomini. Difesa delle donne, di Galerana Barcitotti contra Horatio Plata, Il traduttore di quei fogli, che dicono: Le donne non essere della spetie degli Huomini*.

Entrambi sono scritti d’occasione, *pamphlet* polemici nati in risposta a scritti misogini pedissequamente ripresi dall’autrice e smentiti, punto per punto, tesi per tesi.

*Contro’l lusso donnesco satira menippea* di Francesco Buoninsegni è una compilazione critica, ma bonariamente pensata come un gioco erudito, degli eccessi della moda femminile secentesca e degli sprechi economici che questi comportavano<sup>397</sup>.

«Donne, e voi che le donne avete in pregio, / Per Dio non date a quest’istoria orecchia» – questo l’incipit dell’operetta, ricalcato dall’*Orlando furioso* e che veniva definita anche «Un sogno d’infermo, un delirio accademico, una lamentazione d’ammogliati, [...]»<sup>398</sup>.

Essa fu letta dall’autore stesso a Siena nel 1632 alla presenza, fra gli altri, del granduca di Toscana, Ferdinando II de’ Medici, della corte e del duca di Guisa. Quando, qualche anno dopo, nel 1638, Giovanni Francesco Loredano decise di far pubblicare l’operetta a Venezia, scelse di farla accompagnare da una risposta commissionata al fiorentino Giovanni Battista Torretti che, per l’appunto,

---

<sup>397</sup> La sottospecie di satira menippea era, nella maggior parte dei casi, una forma mista di versi e prosa che affrontava in forma serio-comica argomenti di carattere morale o filosofico: cfr. Elissa B. Weaver, *Introduzione*, in Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., 1988, p. 16.

<sup>398</sup> Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., 1988, p. 38.

compose l'*Antisatira apologetica*, presto dimenticata in favore della risposta, ben più pungente e mordace della nostra benedettina<sup>399</sup>.

L'opuscolo di Buoninsegni fu recapitato intorno al 1641 a suor Arcangela – stando alle sue stesse parole – da alcune gentildonne le quali la pregarono di rispondere alle offese avanzate al sesso femminile dall'autore. Nel suo avviso al *Lettore* l'autrice sostiene di aver esercitato una certa resistenza a scrivere nonché a pubblicare il libello. È una versione difficilmente credibile, soprattutto se riscontrata con le missive di Tarabotti che testimoniano invece un certo attivismo della monaca per far stampare l'opera.

Probabilmente Tarabotti aveva iniziato la stesura dell'*Antisatira* già nel 1641, che vedrà però la luce dei torchi solo tre anni dopo, nel 1644 (con la sigla D. A. T.), dedicato alla granduchessa di Toscana, Vittoria della Rovere<sup>400</sup>: tre anni nei quali, dunque, l'*Antisatira*, che ebbe una ristampa nel 1646<sup>401</sup>, si era aggiunta ai manoscritti di *Tirannia paterna*, *Inferno* e *Paradiso monacale*<sup>402</sup>.

Nell'opera, Tarabotti difendeva le donne dalle satiriche critiche mosse da Buoninsegni al genere femminile<sup>403</sup> e ai lussi, ritenuti eccessivi, perseguiti dalle stesse. «Voglio inferire che, se questo bell'ingegno si fosse senza parzialità e con indifferenza applicato a rimirare i superflui adornamenti non meno del virile che del femminil sesso, non si sarebbe dato a far apparir numerosi i piccioli errori

---

<sup>399</sup> Cfr. Elissa B. Weaver, *Introduzione*, in Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., 1988, p. 9.

<sup>400</sup> Inizialmente Tarabotti aveva deciso di dedicare il volumetto al principe Leopoldo de' Medici, ma decise invece di rivolgersi alla granduchessa per il suo noto interesse per le monache di Firenze. Cfr. Elissa B. Weaver, *Introduzione*, in Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., 1988, p. 19.

<sup>401</sup> Bonetti, Siena.

<sup>402</sup> Cfr. Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., pp. 230-231.

<sup>403</sup> «Quindi la donna altro non è che un verme che rode il cuore agli amanti, un vomito delicato della natura, ed un sepolcro indorato de' cuori umani», scriveva, fra l'altro, Buoninsegni: Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 42.

d'una parte e a diminuire i gravissimi eccessi dell'altra»<sup>404</sup> – scrive suor Arcangela nella sua premessa al *Lettore*.

È quasi paradossale che la risposta più incisiva a Buonsinegni sia stata fornita proprio da chi, come suor Arcangela, di lussi proprio non doveva goderne, nel chiuso della sua cella a S. Anna. Per spiegare la sua conoscenza di questioni tanto mondane, suor Arcangela, che – sostiene ella, non del tutto veridicamente – non aveva modo di frequentare o di conoscere le malvagità perpetrate dal sesso maschile, rivela al lettore le sue fonti: «Molte cose mi sono state insegnate dalle relazioni dell'innumerabili tradite, assassinate, mal compatite, abbandonate, e posso dir, annegate, invece di maritate»<sup>405</sup>.

Entrambi gli autori nelle rispettive opere si avvalgono di tesi esagerate, paradossali, iperboliche, tipiche di questo genere di polemiche letterarie, sfoggiando peraltro citazioni di autori moderni e antichi. Tuttavia, ciò che distingue l'*Antisatira* di Tarabotti, che eccede non di poco in lunghezza la *Satira* di Buoninsegni, è un tono nel complesso serio (anche se alcune volte diventa sarcastico, perfino «bonario»<sup>406</sup>) in confronto a quello del suo avversario. È per questo che, giustamente, a nostro avviso, Simona Bortot scrive che Tarabotti, nella sua risposta puntuale e seria, «[...] finisce col difendere molto più di quanto fosse stato attaccato, e coll'attaccare molto più di quanto avesse lei stessa dovuto difendere»<sup>407</sup>. È un atteggiamento che però si può perdonare alla nostra benedettina, ben cosciente dell'impatto negativo che letteratura e miti

---

<sup>404</sup> Ivi, p. 57.

<sup>405</sup> Ivi, p. 58. Questo passo ci fa rimpiangere maggiormente il probabile smarrimento del suo *Purgatorio delle mal maritate*.

<sup>406</sup> Elissa B. Weaver, *Introduzione*, in Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 22.

<sup>407</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 57.

misogini avevano avuto sulla reale percezione delle donne e, dunque, sulla loro condizione<sup>408</sup>.

Tarabotti concede al suo avversario che probabilmente le donne si dedichino troppo alla moda: ma ciò che non gli perdona è il fatto di aver sottaciuto l'atteggiamento degli uomini, ancora più colpevoli delle donne, nel seguire e far sfoggio della moda, nonché di maltrattare le loro mogli e figlie. Anche in questo caso, le donne, nell'analisi di suor Arcangela, godono di una sorta di scudo protettivo causato dalla loro ignoranza, cui gli uomini, in malafede, le condannano e che le rende meno colpevoli. Tarabotti si sofferma poi a descrivere minuziosamente abiti e fogge maschili, descrivendoli in ogni loro particolare.

Le tesi di cui si avvale suor Arcangela sono quelle già contenute nella *Tirannia paterna* e nell'*Inferno monacale*: «[...] le donne dalla malignità degli uomini sono state private dell'armi e delle lettere con le quali potrebbero giustamente vendicarsi»<sup>409</sup>. Questi due termini, armi e lettere, dovevano sembrare a Tarabotti semanticamente più vicini di quanto possano apparire oggi ai suoi lettori.

Per sperare realmente che le donne abbandonino ogni vanità – sostiene ancora suor Arcangela – è necessario «spogliarle dell'ignoranza»<sup>410</sup>. L'occasione di affrontare un tema frivolo come la moda e le vanità femminili viene trasformata dalla monaca in opportunità per rivendicare ancora una volta le proprie istanze in nome della collettività.

Quanto, oh quanto meglio operavate in esagerar contro i tradimenti e malvagità degli uomini cattivi. Rivolgete un poco la vostra colera non a biasimi degli ornamenti delle femine ma a detestazione dell'insidie diaboliche tese da molti

---

<sup>408</sup> Cfr. Elissa B. Weaver, *Introduzione*, in Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 23.

<sup>409</sup> Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 62.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

uomini all'onestà donnesca e a vituperar gli abusi moderni degli abiti virili ridotti a maggior vanità che quelli delle donne, e con tanto più scorno e scandalo quanto che, essendo improprie e inconvenienti all'uomo l'attilature soverchie, vengono a dar indizio d'un animo morbido e lascivo, anzi vile e osceno<sup>411</sup>.

Tarabotti tocca nel vivo le questioni affrontate dal proprio avversario e cerca di ribaltarle nel segno:

Perché la donna veste di seta voi dite ch'ella è un verme? Questa è una conseguenza indegna del vostro bellissimo intelletto e che dovrebbe comperarvi lo sdegno d'ogni dama; ma perch'io son di quel sesso, ch'è tutto benignità e placidezza, non voglio assegnarvi altro castigo che invitar tutti gli accademici che v'udirono a far questo argomento a tenervi per dieci anni contumace dal buon concetto ch'hanno di voi. Perché le donne si vestono col sepolcro d'un verme adunque sono vermi? Oh bella cosa! Vermì velenosissimi sono tutti quegli uomini che rodono l'onore alla donna e che le hanno in modo tarlata la libertà ch'ella niente più ne possiede<sup>412</sup>.

E, allora, ritiene che sia giusto che le donne vestano abiti modesti e di colore scuro, non solo per non attrarre indiscreti sguardi maschili, ma anche e soprattutto in segno di lutto «[...] per esser sottoposte alla tirannia degli uomini e ai loro indegni capricci»<sup>413</sup>.

Anche relativamente alla satirica osservazione di Buoninsegni che il capo delle donne, per il loro modo di acconciarsi, fosse simile ad un mazzo di carte, Tarabotti risponde confutando la tesi con le stesse argomentazioni del suo avversario:

Se parlate del capo materiale e reale, questa è una vostra bella invenzione per far ridere la brigata, ma se del capo mistico, cioè, del marito che da voi è stato chiamato con nome tale, comprobo la vostra opinione per verissima e propriissima. Mazzi di carte son la maggior parte di questi, perché, dediti al gioco, ad altro non sono intenti e ad altro non pensano, onde dal continuo pensiero che tengono fisso

---

<sup>411</sup> Ivi, pp. 64-65.

<sup>412</sup> Ivi, p. 72.

<sup>413</sup> Ivi, p. 78.

nelle carte si può dire ch'abbiano appunto il capo trasformato in un mazzo di carte<sup>414</sup>.

Le licenze di Tarabotti all'avversario continuano, quando scrive:

Se l'altrui passione non si sotisfa ch'io gli conceda che siamo statue, gli concedo di più, che siamo arbori sfrondati. Se manchiamo di foglie, non manchiamo di frutti d'opere buone, e, se manchiamo di foglie vane e leggiere, non manchiamo, però, d'ombra ristoratrice e grata.

Guai a voi, uomini scelerati, dico, se vi mancasse l'ombra della verità, bontà, e santità femminile, che vi preserva dai flagelli del cielo<sup>415</sup>.

Altre tesi avanzate da suor Arcangela sono funzionali a rivendicare il fatto che Dio abbia dato la donna per compagna all'uomo in quanto sua simile, non inferiore o soggetta ad esso<sup>416</sup>.

Appena terminato, Tarabotti inviò il proprio manoscritto a Giacomo Pighetti, il quale lo lesse con padre Angelico Apro시오. Entrambi gliene sconsigliarono la pubblicazione, ma Tarabotti, effettuate alcune piccole modifiche comunque consigliatele dal cognato, rimase ferma nella sua decisione.

Buoninsegni gradì, a differenza di altri letterati (su tutti Angelico Apro시오, Girolamo Brusoni e Ludovico Sesti<sup>417</sup>), la prova letteraria della monaca, cui riconobbe intelligenza e spirito critico<sup>418</sup>.

Nell'*Antisatira* Tarabotti alludeva anche alle malignità che erano circolate riguardo la sua presunta non (quantomeno totale) maternità del *Paradiso monacale*.

---

<sup>414</sup> Ivi, pp. 90-91.

<sup>415</sup> Ivi, p. 88.

<sup>416</sup> Cfr. ivi, p. 91.

<sup>417</sup> Ludovico Sesti comporrà la *Censura dell'Antisatira*, pubblicata nel 1656, quattro anni dopo la morte della monaca benedettina che, dunque non sappiamo se ne conoscesse il manoscritto.

<sup>418</sup> Tanto che, anni dopo, nel 1650, quando lesse agli Accademici Filomati di Siena una *Satira delle sciocchezza degli uomini*, le rese omaggio citandola come la donna che aveva reso giustizia a tutte le altre: cfr. Elissa B. Weaver, *Introduzione*, in Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira*. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti, op. cit., p. 26.

Costoro [gli uomini], dico, per parere protomaestri di tutto il mondo letterario, se per sorte vedono da una donna invece dell'ago adoprarsi la penna, con mille invenzioni contro quei scritti attestano come Evangelo che non può essere ch'una femina scriva, se non ricorre a pigliar in prestito dal perfettissimo lume de' loro begl'intelletti un picciolo lumicino, nonostante che di ciò appariscano i raggi della verità più puri di quello che risplenda il sole sul meriggio in serenissimo cielo. Perciò è avvenuto che molti maligni o ignoranti asseriscano che'l *Paradiso Monacale* non possa esser dettame dell'ingegno mio, o volo della mia penna, o pur, che, essendo, sia anche necessità ch'abbia ricevuto ornamento, fregi, e ricchezze di tratti di filosofia e teologia da spiriti elevati e intelligenti<sup>419</sup>.

E in effetti erano state molte le voci circolate sulla sua non maternità delle opere uscite dalla cella di S. Anna. Padre Angelico Aprosio nella *Maschera scoperta*, di cui abbiamo già parlato, immaginerà un dialogo fra due interlocutori su tale questione: uno dei due sosteneva che quella della grande diversità di stili fra *Paradiso monacale* e *Antisatira* di Tarabotti non potesse essere, come sostenuto invece da alcuni, una tesi portata a sostegno della diatriba, in quanto le due opere trattavano materie effettivamente molto diverse<sup>420</sup>; il secondo interlocutore ammetteva la parziale maternità del *Paradiso monacale* di Tarabotti, aggiungendo però che nell'*Antisatira* non si intercettava «la lima di F. C», che Emilio Zanette identifica in Francesco Carmeni<sup>421</sup>.

Né padre Angelico Aprosio era l'unico a titubare della totale maternità delle opere di suor Arcangela: Girolamo Brusoni aveva vantato apertamente dei crediti sulla produzione letteraria della nostra benedettina, accusa dalla quale Tarabotti si difese in una missiva pubblicata nel suo epistolario<sup>422</sup>.

---

<sup>419</sup> Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., pp. 73-74.

<sup>420</sup> Era questa l'argomentazione che la stessa Tarabotti aveva portato a suo sostegno: «Poca pratica di scrivere debbono aver certo questi tali – scriveva al cognato Giacomo Pighetti – mentre si meravigliano che lo stile del *Paradiso* sia differente da quello dell'*Antisatira*, onde mostrano di non sapere che lo stile va diversificato in conformità delle materie», Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 173, lettera 113.

<sup>421</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., pp. 282-284.

<sup>422</sup> Cfr. Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., pp. 157-159, lettera 99; cfr. anche Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. 285.

Tarabotti reagisce nell'*Antisatira* a tali insinuazioni più o meno velate lasciandosi andare ad una digressione in propria difesa:

Dicano (se però il conoscono) ch'io non scrivo con quell'arte e ordine che si dovrebbe, che lo confesso anch'io, e che apporto sentenze latine, non già perch'io sia versata in lingua tale, ma perché la mia memoria ne conserva quantità grande per la cotidiana recitazione dell'Officio divino, nel quale si contiene buona parte della Sacra Scrittura. Dicano che'l maggior fondamento ch'io abbia sia una dilettazione non ordinaria di sempre legger libri buoni, spirituali e profani, latini e volgari, mediante la quale, benché rozamente, senza maestri, ho in qualche parte limata la ruvidezza dell'intelletto mio e che, aggiunta questa ad una disposizione naturale concessami da Sua D[ivina] M[aestà], mi son resa ardita più di quel ch'io dovrei. Ma gracchino pure, dicendo ciò che più loro aggrada, ch'ad ogni modo derido le loro false attestazioni, gloriandomi che la purità del mio stile abbia similitudine con quella dello stato in cui mi trovo. [...]. La somma è questa: io conosco e non niego l'eccessiva imperfezione delle composizioni mie; anzi di gran meraviglia mi riesce che da taluno non sian conosciute per tali, onde non abbia da infrapor tante difficoltà ch'una donna sappia adoperare la penna senza che le sia mossa da mano virile<sup>423</sup>.

La modestia con cui Tarabotti riconosce le imperfezioni delle sue opere mal si coniuga con la determinazione, diremmo quasi la superbia, con cui rivendica lo straordinario suo caso di donna, monaca e scrittrice.

Terminava l'*Antisatira* annunciando un'altra opera, quella forse che maggiormente rimpiangiamo – perché andata perduta (o forse, ma non possiamo dirlo con certezza, mai scritta) – per la tematica, che avrebbe potuto rivelarci molto sulla vita familiare delle donne, delle quali asseriva di aver sentito «le querelle e doglianze delle crudeltà, estorsioni, tirannie, impietà et infedeltà de' scelerati mariti, le quali impietosirebbero l'Inferno»<sup>424</sup>. Si trattava del *Purgatorio delle mal maritate*, cui abbiamo già fatto cenno. E allora ci chiediamo: non era forse questa l'opera che completava la trilogia che Tarabotti aveva in mente (*Inferno monacale*, *Purgatorio delle mal maritate* e *Paradiso*

---

<sup>423</sup> Elissa B. Weaver (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, op. cit., pp. 75-77.

<sup>424</sup> Ivi, pp. 58-59.



monacale)? È ipotizzabile che *La semplicità ingannata* dovesse essere un'opera collocabile al di sopra di tutta la sua produzione letteraria, perché in essa erano racchiusi tutti i principali nuclei tematici che aveva indefessamente affrontato? Purtroppo non è facile verificare o confutare tale ipotesi, proprio a causa delle scarse notizie in nostro possesso sulla cronologia della scrittura delle opere della nostra autrice.

In ogni modo, il terreno in cui doveva cimentarsi contro Orazio Plata era certamente più insidioso rispetto all'*Antisatira*: temi portanti erano non più moda e costume, ma teologia e filosofia, discipline certo non facilmente maneggiabili per una monaca autodidatta<sup>425</sup>. La struttura dell'opera *Che le donne non siano della spetie degli huomini. Discorso piacevole, tradotto da Horatio Plata Romano*, del 1647 (messo all'Indice nel 1651), è costituita da una serie di asserzioni portate a sostegno della tesi principale, che le donne cioè non abbiano anima e che dunque non siano della stessa specie degli uomini perché ciò non è contenuto nelle Sacre Scritture. Tarabotti comporrà in risposta il trattato *Che le donne siano della spetie degli huomini*<sup>426</sup>, pubblicato nel 1651 con lo pseudonimo anagrammatico di Galerana Barcitotti, presentando le tesi dell'eretico autore come "inganni", smentite dai suoi relativi "disinganni". «Non sapete che se Dio non s'è dichiarato che la donna fosse della stessa vostra spezie, non l'ha fatto perch'era cosa tanto chiara da vedere quanto è la luce delle tenebre e l'ombra del sole»<sup>427</sup> – scriverà suor Arcangela. E ancora: «Dite esser maledetti tutti quegl'uomini che credono la donna essere della spezie loro perché o nel Novo o nel Vecchio Testamento non si trovò giamai la donna essere della spezie degl'uomini – e vi mentite! Cercate e ricercate meglio le

---

<sup>425</sup> Cfr. Simona Bortot, *Introduzione. La penna all'ombra delle grate*, in Arcangela Tarabotti (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, op. cit., p. 60.

<sup>426</sup> Par Iuvann Cherchenbergher, Norimbergh, 1651. Le indicazioni tipografiche, anche in questo caso sono false.

<sup>427</sup> Arcangela Tarabotti (a cura di Letizia Panizza), *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women are no Less Rational than Men*, op. cit., pp. 10-11.

Scritture, non state in la scorza, penetrate al midollo, ch  ad ogni passo troverete l'uomo e la donna d'uniforme condizione»<sup>428</sup>.

Dall'epistolario si evince che Tarabotti avesse letto il trattato del sedicente Orazio Plata, pubblicato nel 1647 e che era una traduzione ed una riadattamento della *Disputatio* di Valens Acidalius (1567-1595). Tarabotti scriveva indignata a Gr monville, ambasciatore di Francia a Venezia, chiedendo se anch'egli avesse letto una «[...] operetta sparsa tutta di pensieri e concetti ereticali ch'asseriscono le donne non esser della specie degli uomini, che Dio non sia morto per loro, e che non si salvino»<sup>429</sup>. Sembra anche che la monaca avesse mandato quella stessa opera ad un altro suo importante interlocutore appartenente alla comunit  francese residente a Venezia, Louis de Matharel<sup>430</sup>.

Letizia Panizza riferisce come, stando proprio al suo epistolario, suor Tarabotti avesse ricevuto da un anonimo «Reverendissimo Signor N.» la sola risposta italiana fino ad allora esistente all'opera di Orazio Plata: *La donna combattuta dall'empio, e difesa*, di Filippo Maria Bonini la cui prima edizione, non datata, dovrebbe essere collocabile per la studiosa<sup>431</sup> fra il 1649 e il 1650 (proprio perch , appunto, Tarabotti ne parlerebbe nelle *Lettere*), anzich  come   stato ritenuto da Giorgio Spini, nel 1651<sup>432</sup>. Cos , la risposta di Bonini sarebbe stata erroneamente sempre pensata contemporanea a quella di Tarabotti, mentre invece la nostra monaca avrebbe potuto leggere *La donna combattuta dall'empio, e difesa* e trarre spunto dalle idee dell'autore.

---

<sup>428</sup> Ivi, pp. 11-12.

<sup>429</sup> Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., p. 144, lettera 88.

<sup>430</sup> Cfr. ivi, p. 223, lettera 166.

<sup>431</sup> Cfr. *Introductory Essay*, in Arcangela Tarabotti (Edited with an Introductory Essay by Letizia Panizza), *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women Are No Less Rational Than Men*, op. cit., p. XVII.

<sup>432</sup> Cfr. Giorgio Spini, *La ricerca dei libertini. La teoria dell'ipostura delle religioni nel Seicento italiano*, op. cit., p. 206, nota 13.

Tuttavia, dalle *Lettere familiari e di complimento* emerge chiaramente che il «Reverendissimo Signor N.», autore della risposta ad Orazio Plata cui Tarabotti indirizza la missiva, sia un religioso di nome Giorgio, non meglio identificato, che, come si evince dalle parole stesse della nostra monaca, aveva scritto un'opera intitolata *Vittoria delle donne*<sup>433</sup>. È evidente, dunque, che Tarabotti non si riferisse all'opera di Filippo Maria Bonini, (come ritenuto da Letizia Panizza) la cui edizione, dunque, può collocarsi nel 1651.

In ogni modo, l'editore Francesco Valvasense proprio per quel trattato, tradotto da Plata, aveva subito un processo e un'incriminazione; ma chi si celava dietro il falso nome di Orazio Plata? L'ipotesi più accreditata è che fosse Loredano stesso, cosa di cui suor Arcangela poteva essere a conoscenza. Traduttore del libro, Loredano probabilmente fece arrivare nelle mani della monaca di S. Anna il trattato, sperando in una delle sue solite risposte mordaci. E così, anche in questo caso, Tarabotti si trova ad esercitare il suo spirito critico non nei confronti della religione cattolica, ma bensì contro l'uso distorto che ne facevano gli uomini al fine di tenere in uno stato di perenne soggezione le donne.

L'origine della polemica letteraria, dunque, è da collocarsi nella *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse*, pubblicato anonimo a Francoforte nel 1595. La *Disputatio*, un'operetta di appena ventidue pagine, era attribuita ad uno studioso di area tedesca, Valens Acidalius, cattolico convertito, che ne negò sempre la paternità sostenendo di esserne venuto in possesso in Polonia. Il trattato, come abbiamo già detto, proponeva una serie di

---

<sup>433</sup> Tarabotti scrive infatti: «Alcuni giorni sono che dalla bontà di Vostra Signoria Reverendissima ho ricevuto un libretto nel quale viddi che sopra le fortissime basi della scrittura Ella ha fabricate le *Vittorie delle donne* contro quei sacrileghi fogli che asseriscono elle non esser della specie degli huomini, che Dio non sia morto per loro, e che non si salvino. [...] L'università delle donne ha sortito d'avere per suo campione un Giorgio servo d'Iddio che, non punto inferiore di santità a quell'altro Giorgio soldato di Cristo, ha impugnata la spada della verità e ucciso il dragone [...]». Arcangela Tarabotti, *Lettere familiari e di complimento* (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), op. cit., pp. 163-164, lettera 105.

tesi che si irradiava da un nucleo centrale: che le donne, cioè, non fossero uomini. Si intuisce immediatamente il gioco linguistico nell'utilizzo della parola «uomini», che può riferirsi sia al genere maschile che, più in generale, alla specie umana. Così, la frase «che le donne non siano uomini» può essere considerata vera e falsa allo stesso tempo.

Una delle tesi più forti contenute nel trattato era la nona, quella relativa alla procreazione, atto in cui gli uomini erano *causa efficiens* e le donne *causa instrumentalis*. Sebbene il fabbro – sosteneva Acidalius – forgiasse la spada con l'aiuto di un martello, quest'ultimo rimaneva solo e soltanto uno strumento, non un elemento della sua stessa specie; lo stesso valeva per le donne date da Dio agli uomini solo e soltanto come strumento per perpetrare la specie. L'autore concedeva che Maria fosse sì un essere umano, ma non per natura, bensì per grazia (tesi 39)<sup>434</sup>. Così dalla loro natura non umana le donne traevano alcuni benefici: ad esempio, si rileggeva la storia della Genesi, sottolineando come solo Adamo avesse peccato, non Eva (tesi 14).

Simon Gedik, nella sua *Defensio sexus muliebris opposita futilissimae disputationi recens edita, qua suppresso authoris et typographi nomine, blasphemae contenditur mulieres homines non esse*<sup>435</sup> condannò il trattato come falso nello stesso 1595. Tarabotti farà riferimento alla *Defensio* nella sua traduzione italiana, anche se di una versione latina potrebbe aver avuto notizia attraverso i suoi amici Incogniti<sup>436</sup>.

«Signor Interprete-falso-della-Sacra-Scrittura», «Signor Esploratore-delle-Bugie», «Signor Intelligente-Salvatico», «Signor Sofista»: questi sono gli epiteti

---

<sup>434</sup> Cfr. Manfred P. Fleischer, "Are Women Human?" – The Debate of 1595 between Valens Acidalius and Simon Gediccus, in «The Sixteenth Century Journal», vol. 12, n. 2, Summer 1981, pp. 107-108.

<sup>435</sup> Leipzig, 1595.

<sup>436</sup> Cfr. Letizia Panizza, *Introductory Essay*, in Arcangela Tarabotti (Edited with an Introductory Essay by Letizia Panizza), *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women Are No Less Rational Than Men*, op. cit., pp. XVII-XVIII. Per la polemica fra Valens Acidalius e Simon Gedik vedi Manfred P. Fleischer, "Are Women Human?" – The Debate of 1595 between Valens Acidalius and Simon Gediccus, in «The Sixteenth Century Journal», op. cit., pp. 107-120.

con cui la nostra benedettina appella il suo avversario. La prima parte del *Discorso* nonché della replica di Tarabotti vertono sul libro della Genesi: la nostra autrice riafferma l'eguaglianza fra uomini e donne essendo entrambi i generi inclusi nel termine *homo* e creati ad immagine e somiglianza di Dio: «[...] negando a Dio quello ch'è suo, cioè la donna, privandola dell'anima, venite ad essere un biastemiato meritevole appunto del fuoco e dell'eterna morte. [...] su i vostri scritti altro non v'è da leggere che azioni contro la fede, e bugie contro la deità femminile»<sup>437</sup> - scrive Tarabotti.

Vi sono poi passi in cui l'autrice va al di là della mera confutazione degli "inganni" per sviluppare una propria e personale visione. Tarabotti entra indirettamente in polemica anche con Loredano che ne *La vita di Adamo* del 1640 sosteneva che solo Adamo, appunto, fosse stato creato ad immagine e somiglianza di Dio.

«Si conceda alla vostra pazzia che se gl'Anabatisti negano Dio anche voi potete negar la donna esser della spezie degl'uomini, giaché gl'eretici e falsi Cristiani come voi si fan lecito ogni gran sacrileggio. Ma che veniate in campo con l'armi della Sacra Scrittura, non si deve tolerarlo, [...]»<sup>438</sup>: Tarabotti, ancora una volta, denuncia l'uso distorto del *verbo*, piegato a sostegno di tesi in odore di eresia. In effetti, così aveva scritto l'anonimo autore del trattato nella sua traduzione italiana: «Perché non disse Dio, Facciamo ad Adamo un uomo simile a lui (onde ne seguiti la conclusione Eva esser fatta uomo come Adamo). Ma disse Dio, Facciamo all'uomo un aiuto, non somigliante all'uomo - come intendono quei goffi - ma simile a se stesso, cioè d'una spezie differente dagl'uomini e dagli altri animali»<sup>439</sup>; e ancora: «[...] Eva non può dirsi uomo

---

<sup>437</sup> Arcangela Tarabotti (a cura di Letizia Panizza), *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women are no Less Rational than Men*, op. cit., pp. 9-10.

<sup>438</sup> Ivi, p. 13.

<sup>439</sup> Ivi, p. 15.

perché non fu fatta accioché Adamo non fosse solo, ma perché col suo mezzo Adamo generasse degli altri uomini che lo cavassero di solitudine»<sup>440</sup>.

Tarabotti rivela allora il relativo disinganno: «Replico però, che se Eva non era un uomo, era una creatura ragionevole più nobile dell'uomo; [...]. Non c'è alcun dubbio che anche le donne nascono per volontà di Dio»<sup>441</sup>.

La polemica continua nella coppia inganno/disinganno numero dieci:

Il fabbro non può formare una spada senza l'aiuto del martello, lo scrittore non può scrivere senza il mezzo della penna, né meno il sartore può cucire senza l'aco. Così l'uomo non può generare senza l'aiuto della femina. Come dunque il martello non è della spezie del fabbro, la penna dello scrittore, e l'aco del sartore; così ancora la donna non è della spezie dell'uomo.

Che ha da fare – si chiede Tarabotti – il sarto, lo scrittore, ed il fabbro con la comparazione sproporzionata che fate voi? Perché di grazia comparate la donna al martello, alla penna, all'aco? [...] Ritorno a replicar ancor'io che, guardando ben bene, la donna con ogni diligenza non si troverà mai ch'ella sia uomo; perch'è più bella, più delicata, più ammirabile che non è l'uomo. Gode maggior perfezione, perché se i naturali vogliono che l'uomo in quaranta ore si formi e la donna in ottanta, non c'è dubbio che sia più eccellente quell'opera nella quale vi si pone maggior studio e più diligenza nel lavoro<sup>442</sup>.

E ancora, nella coppia inganno/disinganno numero quindici:

Se la donna fosse stata simile ad Adamo, cioè della spezie dell'uomo, ne seguirebbe che nel Paradiso due uomini avrebbero peccato, perché Eva peccò ugualmente con Adamo. Ma l'Apostolo dice che per un sol uomo è entrato il peccato, non per due; dunque si cava che solamente uno di questi fosse uomo, cioè Adamo e non Eva. Tanto più che se due uomini avessero peccato, sarebbero eziandio stati necessarii due Cristi, l'uno de' quali – uomo – patisse per gli uomini, e l'altro Cristo – femina – per le femine.

Dite – risponde Tarabotti – che se la donna fosse stata simile ad Adamo, cioè della spezie dell'uomo, due uomini avrebbero peccato in Paradiso. Questo è un vostro presupposito caduco, mentre ogn'uno sa che Dio non avea fatto la proibizione del frutto ad Eva, ma ad Adamo; sì che veniamo a conoscere che se ben Eva mangiò il pomo, non era soggetta alla pena mentre non ebbe il comando d'astenersene, che perciò dice l'Apostolo: *per unum hominem peccatum intravit in mundum*, non per due.

---

<sup>440</sup> Ivi, p. 16.

<sup>441</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>442</sup> Ivi, pp. 17-18.

Che se due uomini avessero peccato fosse poi necessario due Cristi per redimerli, voi entrate troppo volentieri in sagrestia; e mi parete appunto un ragno che tessendo tele per le mosche procurate d'ingannar gl'idioti. Se una goccia sola del sangue di Cristo ha valore di redimere mille mondi, come non restaranno deluse le vostre impietà, e con qual fronte potete asserire, perfido bugiardo, che vi fosse stato bisogno d'un Cristo femina che avesse patito per le femine!<sup>443</sup>

Interessante, ancora, la coppia inganno/disinganno trentasei:

Sono excusate le figliuole di Loth dall'incesto col padre; e non s'escusa il padre ubriaco, e la sua successione viene scacciata dalla Chiesa di Dio. S'escusa l'incestuosa Thamar, e si decanta più giusta del patriarca Iuda; e con un ingannevole incesto si rende degna di propagare la linea del Salvatore. Così Cristo assolve la donna presa in adulterio, e non permesse la sua punizione. E le leggi imperiali comandano che le donne còlte in adulterio non siano con la morte punite; anzi né anche per delitti carcerate. Che cosa dunque sono queste cose se non aperti giudizi che i peccati delle donne non sono peccati?

Dio buono! – trasecola Tarabotti – Vi meravigliate che si scusino le figliuole di Loth per l'incesto, e che il padrone sia biasimato? Si sente bene che avete infetto l'interno, ed il vaso del vostro cuore non può esalare se non odore puzzolentissimo d'eresia. V'opponete a Sant'Agostino, che afferma quelle verginelle non aver peccato, mentre l'intenzion loro fu solamente di propagar il mondo che vedevano essere stato distrutto dal fuoco, com'era stato poco innanzi estermiato con l'acque. [...]. Thamar meritò d'essere stimata più giusta del patriarca Giuda, perché egli s'interessò con la nuora pensando che fosse una meretrice – segno evidente che l'atto del peccare in lui era pronto. Ma in ella si vede chiaro che non diletto di senso, ben divina ispirazione fece propogar la genealogia del Salvatore mentre restò feconda; e perciò commeté quel benedetto inganno dal quale nacque tanto bene<sup>444</sup>.

Infine, la coppia inganno/disinganno cinquantuno:

Che dicono alcuni? Che Cristo subito seguita la sua resurrezzione si dimostrò primieramente alle donne. In che maniera dunque loro non appartengono? Ma io replico Cristo nella sua nascita si fece vedere primo di tutti al bue e all'asino; dunque questi animali bruti appartengono a Cristo? Pazzia! Non considerano questi poveri ignoranti Cristo non essere per altra cagione prima apparso alle femine che per divulgare con celerità da per tutto la sua resurrezzione; perché essendo le donne piene di garrulità, comunicano in un subito ad una città intiera tutto quello che sanno.

---

<sup>443</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>444</sup> Ivi, pp. 58-59.

Chi sente voi: Cristo apparso prima alle femine perch'essendo elle loquaci pubblicassero il mistero della resurrezzione? Oh che bellissimi pensieri! Sono però tanto ordinari che quasi ogni predicatore il giorno di Pascua procura di far rider l'udienza con tal concetto. Avea forse bisogno il Crocifisso di farsi credere risuscitato col mezzo della garrulità? Perché il bue e l'asino furono i primi a vederlo nato, per ciò volete apportare che tanto appartengono li animali a Cristo quanto le femine? O pure né l'uno né l'altro, ma che caminino con passi uguali nella salute? Forsennato ridicolo!<sup>445</sup>

Come è evidente, Tarabotti in questa sua opera ha ancora una volta l'opportunità di ribadire alcuni dei temi a lei più cari: difesa delle donne, libero arbitrio, importanza dell'istruzione, ecc.

In conclusione, possiamo riferire che quando iniziammo a lavorare, all'inizio della nostra ricerca, su questa interessantissima figura di monaca letterata e pensatrice politica ci tornarono alla mente alcune parole pronunciate da un visionario Marco Polo in un dialogo con Kublai Kan ne *Le città invisibili* di Italo Calvino (1972):

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e che cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio<sup>446</sup>.

Ebbene, suor Arcangela non solo si rifiutò di diventare parte dell'inferno che, anzi, denunciò indefessamente, rinunciando a seguire le orme di quelle monache che, piegatesi al sistema patriarcale, erano diventate complici nel meccanismo delle monacazioni forzate; ma seppe riconoscere anche cosa non fosse inferno, almeno per se stessa, dandole spazio: la scrittura, l'unico strumento che riusciva ad allietare le sue giornate presso S. Anna.

---

<sup>445</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>446</sup> Italo Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino, 1972, p. 170.



È anche per queste capacità che, a distanza di quattrocento anni e dopo lunghi periodi di oblio, la sua voce ha ricominciato ad imporsi potente ritagliandosi uno spazio, del tutto meritato, nel panorama dei pensatori politici più importanti del Seicento.

#### 4. GLI EPISODI DI INFRAZIONE ALLA DISCIPLINA E DI VIOLAZIONE DELLA CLAUSURA

*Quando ero studentessa ci veniva solitamente insegnato a «sgusciare» i nostri documenti dagli aspetti narrativi in modo che potessimo, da storici «scientifici», pervenire ai fatti reali. [...]. A me piacerebbe intraprendere una pista diversa. Vorrei che gli aspetti «narrativi» divenissero il centro dell'analisi. Per «narrativi» (fictional) non intendo elementi inventati, di finzione, ma vorrei piuttosto indicare l'altro senso, più ampio, della radice di fingere: il dare foggia, il formare e modellare gli elementi, l'abilità di costruire una narrazione. [...] Senza dubbio, la creazione narrativa aveva la sua espressione più appropriata in poesia o in una novella (story), non nella storia (history), che sempre veniva più elogiata (sebbene non sempre praticata) in quanto verità «spoglia» e «disadorna». Ma l'artificio della narrazione non necessariamente contaminava un racconto di falsità; poteva invece arricchirlo di verosimiglianza o di verità morale. [...]<sup>447</sup>.*

##### 4.1 Monachini e frequentatori illeciti dei monasteri femminili

Nel 1509, a seguito della crisi di Agnadello, il Senato veneziano aveva emanato la legislazione più severa fino ad allora vigente contro i monachini di ogni sorta, anche quelli non colpevoli di commercio carnale con le religiose. Con il termine monachini ci si riferiva a uomini che avessero osato corteggiare le monache, ma per estensione, analizzeremo in queste pagine anche le vicende di tutti quei personaggi che, per le più svariate ragioni, ruotavano intorno allo spazio fisico del convento, finendo per infrangerne la clausura. Ci riserveremo poi di approfondire ulteriormente la questione dei monachini, accusati di reati più gravi rispetto a quelli che presenteremo in queste pagine, nel terzo

---

<sup>447</sup> Natalie Zemon Davis, *Storie d'archivio. Racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 5-6.

paragrafo del presente capitolo per la cui stesura abbiamo considerato come principio discriminante una provata (o estremamente probabile) colpevolezza non solo degli uomini ma anche delle monache di cui ci è dato ascoltare le tesi difensive.

La pena prevista dalle leggi del 1509 per i monachini che avessero avuto rapporti carnali con monache era il bando perpetuo dal Serenissimo Dominio; si puniva invece con il bando decennale l'infrazione della clausura passiva da parte di uomini non colpevoli però di reati sessuali e con pene fino a sei mesi di carcere per barcaioli e altre figure professionali che si fossero prestati ad aiutare monache in fuga dai conventi.

In una successiva legge del 1514 il Consiglio dei Dieci ribadiva il proprio impegno nella lotta contro chi avesse osato offendere l'onore divino con lo stabilire pene che, tuttavia, sembra essere quasi un passo indietro rispetto a quelle previste nella legge del 1509, anche a causa del fatto che al reato di commercio carnale con una monaca non veniva conferita una specificità propria perché equiparato nella sostanza al reato di violazione della clausura passiva: in altri termini, aver avuto o meno rapporti sessuali con una monaca era un fatto trascurabile per la legislazione del primo Cinquecento veneziano, tesa a preservare prioritariamente la clausura delle religiose.

Una nuova legge emanata dal Consiglio dei Dieci nel 1566 recitava così:

[...] se nell'avenire alcuno sarà convinto di haver havuto comercio carnal con una Monaca sacra, non possi esser condannato di minor pena, che de bando di anni X continui di questa nostra Città di Venetia, et del distretto, [...], et di pagar in contadi Ducati mille, da esser dispensati la mità ad pias causas, come parerà a questo Consejo, et non havendo il muodo di pagare, di star per anni tre continui in priggione serrato, et di esser poi mandato al detto bando de anni dieci ut supra, non dovendo mai principiar il bando, se non dopo esborsati li d. 1000 sopradetti over dopo haver finito il tempo delli 3 anni in prigion ut supra, et l'altra mità di detta pena pecuniaria sia data all'accusator per l'accusamento del quale si habbia la verità, il qual sia tenuto secreto, et non vi essendo tanti beni del delinquente, quali però tutti siano obligati alla detta taglia, sia essa taglia pagata al detto accusator delli denari di questo Conseggio deputati alle taglie. [...] et se nell'avenir alcun sia

chi si voglia, eccettuati gli inservienti, sarà trovato dentro di alcun Monasterio di Monache di questa nostra Città, e Ducato, così di notte, come di giorno, etiam che non fusse convinto di comertio carnal, cada alla metà del bando, danari, overo priggion, et taglie all'accuasator, et captori il tutto per metà di quanto è sopradetto, non se gli possendo far alcuna gratia in omnibus, ut supra<sup>448</sup>.

Nel 1605 si produsse una nuova legge contro i monachini, in cui si arrivava a prevedere la pena di morte non solo per il reato di sacrilegio *tout court* ma anche per quello di semplice violazione della clausura. Nonostante, però, la teoria legislativa avesse previsto la pena di morte per tutti i tipi di monachini, la prassi giudiziaria si risolveva in un trattamento più mite dei rei.

Anche prima dell'emanazione della legge del 1605, abbiamo traccia di un atteggiamento per un lato certamente intransigente da parte della autorità laiche, decise, come vedremo, a perseguire e far luce anche su episodi che al lettore moderno possono apparire perfino banali, per altro lato mite nell'elargizione delle pene rispetto alle leggi vigenti. Vediamo alcuni esempi.

Il 29 luglio 1568 i provveditori sopra i monasteri intimano all'avvocato Modesto di Vidali di non intrattenersi in conversazione con le monache del monastero di S. Anna. Qualche giorno dopo, però, una denuncia anonima riferisce che l'avvocato si era recato in visita allo stesso convento per almeno altre tre o quattro volte dopo quella prima ammonizione. Dagli interrogatori delle monache e di altri testimoni emerge che Modesto di Vidali si faceva accompagnare spesso al convento da un altro giovane, Piero Spicier, il quale verrà ammonito, come l'avvocato, a non frequentare più né il monastero né la chiesa di S. Anna. Modesto di Vidali, reo confesso e recidivo, invece, ma che sembra chiaramente aver disatteso la precedente ammonizione fattagli dallo stesso magistrato solo per questioni relative al proprio lavoro, perché impiegato come avvocato presso il monastero, viene condannato ad un mese di prigione,

---

<sup>448</sup> BMC, Codice Cicogna, 2570, pp. 143-144.

«né più si habbi ad impedir in cosa alcuna del monasterio di S. Anna né [per] conto di avvocato, né altro sotto le pene contenute nelle leggi»<sup>449</sup>.

Il 26 giugno 1600, invece, su sua richiesta, dopo aver inviato una supplica al Consiglio dei Dieci al fine di essere ascoltato per aver subito – ingiustamente a suo dire –, il 4 aprile di otto anni prima, una sentenza che lo bandiva da tutto il territorio del Serenissimo Dominio per dieci anni, il nobiluomo Antonio Calbo viene convocato negli uffici del tribunale. L'imputazione per la quale era stato condannato contumace a un bando decennale da Venezia e al pagamento di mille ducati di ammenda<sup>450</sup>, era quella di «commercio carnale», aggravato da una gravidanza, con suor Ottavia Valier, monaca presso il convento della Celestia. Antonio Calbo sostiene di essere zio di Ottavia la quale sarebbe stata figlia di una sua sorella. Si recava spesso alla Celestia a trovarla: «Andavo come fanno i parenti con la cl.ma sua madre, con li cl.mi Pasqualighi suoi barbanì, con m. Zuane Querini suo cognato, et alcune volte la ho visitata solo, ma rarissimamente»<sup>451</sup>. Il ritratto che Antonio Calbo cerca di fare della vicenda è quello di una normale *routine* familiare, in cui i parenti amorevoli si recano a trovare la loro congiunta religiosa anche per aggiornarla sugli avvenimenti importanti che stavano avvenendo in famiglia, come il matrimonio di una delle sue sorelle. Ad interrompere, però, questa narrazione idilliaca, interviene la domanda di uno dei provveditori tesa ad accertare se vi fossero state mai occhiate di complicità o altri atti d'amore fra l'imputato e suor Ottavia. Antonio Calbo nega recisamente, proclamando la propria innocenza. I provveditori rimangono però perplessi dalla risposta perché, nel procedimento in cui l'uomo era stato condannato, era emerso con chiarezza che fra i due vi fosse stata una

---

<sup>449</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263. Precisiamo che abbiamo eliminato al principio e alla fine di ogni citazione da fonti manoscritte, presenti in questo e nel prossimo capitolo, il simbolo *omissis* per non appesantire il testo.

<sup>450</sup> Cfr. Codice Cicogna, 2683, «Registro di sentenze criminali circa la trasgressione di Monache e Monasteri 1580 23 agosto- 1719 30 marzo».

<sup>451</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 264.

relazione di tipo amoroso. Antonio Calbo sostiene di non aver mai scritto lettere, né presentato regali alla monaca; tantomeno «nessun può dire con verità ch'io habbi guardato con fini et pensieri inhonesti»<sup>452</sup>. L'imputato continuò ad andare a trovare suor Ottavia anche dopo la formazione del processo contro di lui: sostiene di averlo fatto, però, solo perché non sapeva del procedimento giudiziario in corso. Suor Ottavia, infatti, non gliene aveva mai parlato, nonostante la cosa avesse suscitato grande scandalo nel monastero. Calbo venne a conoscenza delle accuse nei suoi confronti solo molto tempo dopo, quando cominciarono a correre le voci in città. Gli inquirenti gli fanno notare come il silenzio di suor Ottavia nei suoi confronti fosse stato piuttosto anomalo: se fra loro vi era un rapporto tanto amorevole, come aveva lasciato intendere l'imputato stesso, non era verosimile che la monaca avesse scelto di non condividere con lui il suo travaglio interiore per quanto era successo, anche per ricevere aiuto o qualche buon consiglio. «Mi la non ha trattà mai de ste dishonetsà né haveva causa di farlo perché la non poteva sperar, o aspettar aiuto dall'opera mia»<sup>453</sup>, risponde Antonio, a sottolineare la sua presa di distanza dalla vicenda che aveva coinvolto suor Ottavia. L'imputato, insistono i magistrati, non può negare di aver ingravidato suor Ottavia Valier, perché è «fama universale in tutte quelle monache per la stretta pratica che havevi»<sup>454</sup>. Ciò che più aveva contribuito all'incriminazione dell'uomo, oltre alle testimonianze unanimi delle monache della Celestia, era stata la sua contumacia, interpretata come un palese segno di colpevolezza. Antonio Calbo proverà però a spiegare che il motivo per cui non si era presentato in tribunale per difendersi dalle accuse era stata una sua momentanea assenza da Venezia: uno dei suoi fratelli infatti si era gravemente ammalato e così aveva deciso di

---

<sup>452</sup> *Ibidem*.

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> *Ibidem*.

arruolarsi in armata. I suoi parenti, una volta venuti a conoscenza del processo pendente contro Antonio, si erano interessati per ottenere tempo sufficiente per permettere il rientro dell'uomo a Venezia e la sua presenza in tribunale, cosa però che fu negata dai magistrati che, appunto, lo condannarono in contumacia.

Anzi in questo proposito dirò di più che credendomi senza alcuna mia colpa oppresso mortalmente da così grave infortunio inopinato, andavo pensando di finir la mia vita altrove, ma spento dall'amor di fratellj più che da un mio particolar interesse, et concitato anco dall'amor della Patria ho supplicato con ogni humiltà l'Ecc.mo Cons. di X per poter dar conto dell'inocentia mia<sup>455</sup>.

L'imputato sostiene che le accuse contro di lui siano frutto di «petegolezi de donne, et monache forsi per coprir qualche sua sporchezza»<sup>456</sup>, anche perché dopo che si era sparsa la voce della gravidanza della monaca, l'intero monastero era stato al centro dei giudizi della collettività. Antonio, in realtà, subito dopo l'esplosione del caso si trattenne a Venezia per sei o sette mesi «non pensando mai che potesse cader sospetto di me»<sup>457</sup>, fino a quando si vide costretto dall'infermità del fratello a partire. Accusa Ottavia Valier e i suoi parenti di aver orchestrato l'imputazione contro di lui, tentando di «intorbidar l'inocentia mia aiutati da depositioni forse di monache per il sesso imperfette, pronte ad opinioni, et giudicij temerarij, et qualche d'una anco per avventura interessata o appassionata»<sup>458</sup>, costringendolo a rimanere al bando per otto anni continui, fino a quando, cioè, decise di inviare la supplica al Consiglio dei Dieci per presentare le sue difese. L'uomo, in fondo, aveva scontato quasi interamente la sua condanna e anche per questo i provveditori, dopo aver ascoltato i testi da lui nominati a sua difesa, ne ordinano la scarcerazione, nonostante un'ombra di colpevolezza persista nel macchiare la sentenza.

---

<sup>455</sup> *Ibidem.*

<sup>456</sup> *Ibidem.*

<sup>457</sup> *Ibidem.*

<sup>458</sup> *Ibidem.*

Ancora: il 14 ottobre 1609 viene denunciato segretamente pre' Marcantonio Lipomano, officiante a San Zulian, per essere stato trovato nella chiesa del monastero di San Zaccaria intorno alle 18 ore<sup>459</sup> «caciato con la testa et le spalle in la rua et parlava con una di quele reverende madre»<sup>460</sup>, nonostante già contro di lui fossero state emesse diverse sentenze e ammonizioni a non frequentare le chiese dei monasteri, al di là degli uffici che era tenuto a dispensare. Interrogato dai provveditori, il confessore di S. Zaccaria, Giacomo Dolce, ricorda che nell'ottobre del 1609 (quando cioè era stata sporta la denuncia contro Lipomano), il patriarca di Venezia si era recato in visita al monastero. Dovendo Dolce riaccompagnare l'illustre ospite verso la sua imbarcazione, aveva dato ordine a pre' Marcantonio e ad altri che si trovavano a S. Zaccaria in quel momento di togliere le reliquie dall'altare maggiore della chiesa, che era stato appositamente addobbato per la visita patriarcale. Fu in quel momento che il capo dell'ufficio trovò pre' Marcantonio affacciato alla ruota della chiesa, come sosterrà lo stesso imputato nella sua difesa. Emerge abbastanza evidentemente che nei rapidi discorsi che il cappellano della Celestia è accusato di intessere con le monache non vi è malizia. Altrettanto evidente è che però i provveditori, preoccupati per la recidività di Lipomano, vogliano giungere ad una sentenza contro di lui, nonostante le testimonianze delle monache di S. Zaccaria e della Celestia che scagionano l'imputato: i magistrati stabiliscono infatti di rimettere il prete al giudizio del patriarca, intimandogli prima che per l'avvenire non avrebbe dovuto mai più recarsi in nessun monastero di monache per qualsivoglia ragione; in sostanza gli revocavano le licenze per gli uffici di cui viveva e lo condannavano a versare dieci ducati prima della sua scarcerazione.

---

<sup>459</sup> In età moderna era consuetudine in Europa computare l'inizio del nuovo giorno dal tramonto del sole. Le ventiquattro ore avevano principio a partire dall'avemaria della sera, per cui la diciottesima ora corrisponderebbe, *grosso modo*, anche a seconda delle stagioni, all'attuale mezzogiorno, così come le quattro o le cinque ore corrispondono alle attuali ventidue o ventitré.

<sup>460</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 264.



L'11 novembre 1609 viene denunciato al tribunale dei provveditori sopra i monasteri anche messer Horatio Coregia per aver organizzato un banchetto nel parlatorio del monastero di S. Maffio di Murano. L'uomo, che aveva una figlia nel convento, era riuscito a far prendere il velo, il giorno di S. Martino, anche a due sue nipoti; per questo si era recato, insieme all'anziana madre, alle sorelle e ad alcune sue nipoti nel monastero, «et per non haver mangiato cosa alcuna volevimo ritornarsi in una casetta et mi fu concesso in quel parlatorio vicin alla riva di dar da mangiare un poco di bozzolai et altre cosette a queste mie parente strettissime come in segno di nozze spirituali»<sup>461</sup>. Non erano presenti uomini, se non i mariti delle donne che lo accompagnavano e qualche servitore di casa. L'imputato tiene a specificare, però, che la tavola era stata imbandita solo per le donne della sua famiglia e che nessuno degli uomini presenti, egli compreso, aveva varcato la soglia del convento, limitandosi a mangiare qualche bozzolaio sull'uscio del parlatorio. Il banchetto finì al massimo poco dopo le 23, sostiene Horatio, smentito però dalla denuncia segreta che aveva collocato la fine della colazione ad un'ora più tarda. Horazio si giustifica dicendo che se avesse saputo che gli fosse stato vietato organizzare quella colazione nel monastero, si sarebbe astenuto dal farlo. Nonostante questo però, verrà condannato a sborsare venti ducati da versare nelle casse del Consiglio dei Dieci.

Anche Bartholomio Moro dalle Camozze<sup>462</sup>, denunciato e poi interrogato per aver cenato nel parlatorio del convento di S. Maffio di Murano con una sua figliola monaca, suor Maria Stella, nello stesso giorno della vestizione delle nipoti di Horatio Coregia, viene condannato a pagare venti ducati di multa. L'imputato, ammette candidamente di aver organizzato il banchetto, pregato da sua figlia che gli aveva chiesto di poter, in quell'occasione, rivedere le sorelle e la madre.

---

<sup>461</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 264.

<sup>462</sup> Cfr. ASVe, *ibidem*.

La scura della giustizia veneziana non si abbatteva solo contro uomini, più o meno colpevolmente, frequentatori dei conventi femminili: anche alcune donne, in particolare quelle la cui fama non era cristallina, rimanevano spesso imbrigliate nelle maglie della giustizia. È tale il caso di Novella Albanese, meretrice a Venezia, denunciata segretamente il 30 novembre 1611, giorno di S. Andrea. La cortigiana, sostengono i testimoni che vengono interrogati nei mesi successivi l'esposizione della querela, aveva insultato una gentildonna presente nella chiesa di S. Andrea, a causa del fatto che una massara della stessa sedeva su una sedia che avrebbe voluto occupare la meretrice. Uno dei testi, Francesco Maraviglia, il quale conosceva Novella di vista, sostiene che gli era sembrato di vedere più di una volta la cortigiana nei pressi del monastero di S. Girolamo: aveva fatto presente la cosa alla badessa, la quale gli aveva fornito una risposta interlocutoria in difesa delle monache del convento. Il 4 maggio 1612, dopo diversi mesi dall'accaduto, viene finalmente interrogata Novella, la quale ammette che il giorno di S. Andrea si era recata, dopo cena, a fare qualche orazione nella chiesa omonima, anche se si era trattenuta solo per un breve spazio di tempo. Nega però di averne frequentato i parlatori, nonostante i provveditori le facciano intendere di avere notizie differenti a tale riguardo. Novella nega anche di aver avuto «parole di disgusto, et scandolo»<sup>463</sup> con la gentildonna indicata dai testimoni della vicenda. Anch'ella, come molti degli imputati in simili processi, avanza a propria difesa la tesi del complotto da parte di qualche nemico che avrebbe voluto in tal modo arrecarle danno. Afferma che se avesse saputo della proibizione per donne della sua fama di recarsi a S. Andrea, non avrebbe sfidato la giustizia. Tuttavia l'appassionata difesa della propria innocenza, affidata da Novella anche ad una lettera presentata personalmente ai provveditori nell'agosto del 1612, non basterà a

---

<sup>463</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 264.

salvare la cortigiana la quale verrà condannata a pagare cento ducati e a scontare sei mesi di prigione («dalla qual prigione per convenienti rispetti sia liberata con l'esborso de ducati cinquanta»<sup>464</sup>). Così la giustizia veneziana cercava di scoraggiare donne dalla reputazione simile a quella di Novella a frequentare chiese e parlatori di monache, dove avrebbero introdotto senz'altro elementi di mondanità non consoni all'ambiente della clausura.

L'11 agosto 1611, il Capo del Tribunale dei provveditori sopra i monasteri, Geronimo Triffon, scriveva a questi ultimi per comunicargli che, finalmente, dopo più di un anno di ricerche – anno nel quale non aveva badato a spese di denaro e di energie per arruolare spie e testimoni in grado di fornirgli informazioni – era riuscito a imprigionare tale Pasqualin sonador, «quel scelerato che è andato per molto tempo mostrando il membro nelle Chiese delle Monache mentre erano in coro et alle grade et anco a messa nella levatione della santissima ostia»<sup>465</sup>. Viene così istruito rapidamente il processo e il 13 agosto viene interrogato pre' Guglielmo Pedroni, cappellano delle monache di S. Caterina al quale era stato riferito che «veniva una persona là in chiesa, la qual commetteva delle dishonestà. [...] Costui mostrava il membro. *Dicens*: lui steva hora da una banda hora dall'altra della chiesa ma sempre sotto le fenestre delle monache et come esse andavano a fenestra lui li mostrava le parte vergognose»<sup>466</sup>. Sembra che Pasqualin si fosse reso protagonista di questo tipo di episodi per almeno due anni e in modo continuato. Pre' Guglielmo Pedroni, addirittura, una volta si era lanciato all'inseguimento del presunto reo, ma non avendo potuto tenerne il passo, non riuscì a raggiungerlo. Gli sembrò successivamente di averlo rivisto alle porte del ghetto di Cannaregio mentre si intratteneva in una conversazione con un gentiluomo, messer Andrea Barbier:

---

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 264.

<sup>466</sup> *Ibidem*.

lasciatolo precipitosamente per riprendere l'inseguimento, di nuovo lo perse di vista, ma questa volta riuscì a chiedere ad un commerciante nei pressi del ponte di Rialto il nome dell'uomo che stava inseguendo spiegandogli che avrebbe voluto ammonirlo e fargli intendere la gravità dei suoi gesti. Viene raccolta anche la testimonianza di Lodovico Pontinieri, cappellano delle monache di S. Zaccaria. La descrizione fisica del presunto reo da parte del teste è molto somigliante a quella che aveva fatto nel suo costituito anche pre' Guglielmo Pedroni: capelli ricci sulla nuca, barba castana chiara, fra i 40 e i 46 anni, di statura robusta. Sembra che tenesse «el feraruol incrosado davanti, e come el vedeva muneghe alle fenestre el lo slargava e ghe mostrava le parte vergognose»<sup>467</sup>. Anche pre' Andrea Buora, cappellano delle monache di SS. Rocco e Margherita, riferisce che un'educanda nel monastero gli aveva fatto presente la frequente presenza nella chiesa dell'impostore che, tuttavia, egli non era mai riuscito a vedere perché si nascondeva tenendo quasi sempre le mani sul volto. Fu proprio pre' Andrea Buora, sollecitato anche dal cappellano di S. Caterina, ad avvertire il capo dell'ufficio dei provveditori sopra i monasteri. Suor Osana, conversa nel monastero di S. Geronimo nonché sacrestana, riferisce che un giorno alcune sue consorelle, che erano in chiesa per ascoltare la messa, andarono a chiamarla piuttosto turbate affinché cacciasse Pasqualin:

Mi venni in gesia tutta tremando et vidi costui che ho nominato poco avanti il qual era inzenochiado con un zenochio solo, con el sinistro, [...] et fazeva de aldir la messa, che era fuori del coro all'altar della Madonna [...] et era per mezzo li balconi de Gesia delle muneghe ritirado in quel canton, haveva all'hora una canna in man et andai alla sua volta, digandoghe: «Vituperoso, homo da niente, va via de sta Gesia» et lui alzò il viso et senza dir altro se messe a correr via<sup>468</sup>.

---

<sup>467</sup> *Ibidem*.

<sup>468</sup> *Ibidem*.

Non aveva avuto l'ardire di chiedere alle altre sacrestane che tipo di disonestà l'uomo avesse commesso ma «vedendolo in quell'alto, et havendo inteso le parole delle munege me accorsi che'l ghe mostrava le parte vergognose»<sup>469</sup>. La cosa l'aveva tanto turbata «che me tremava le gambe, et non sapeva quello che facessi; non volsi cridar per ch  il sacerdote era all'altar che haveva all'hora finito de dir l'Evangelio»<sup>470</sup>. Pasqualin era stato visto fare atti disonesti anche nella chiesa di S. Alvise, dove la priora aveva fatto chiudere le finestre affin  le monache non fossero esposte a pericoli. Il 19 agosto, dopo otto giorni di detenzione, viene ascoltato il presunto reo che dichiara di chiamarsi Pasqualin del q. Pelegrin da Venetia, insegnante di musica. Quando gli viene chiesto quali chiese frequentasse abitualmente e dove soleva inginocchiarsi quando si recava a S. Caterina risponde: «Vi dir : perch  io ho caminado diese passi son bell'e morto, me sentava in una Gesia o nell'altra per che son rotto da basso e da dolor faceva cos , me metteva le man davanti, *et si messe le mani davanti le parti oscene*»<sup>471</sup>. Sostiene di non essersi mai recato nei parlatori dei conventi: essendo talmente malato, ogni pochi passi doveva entrare in una chiesa e sedersi. I provveditori gli fanno notare che la giustizia   informata sul fatto che spesso, quando entrava in una chiesa, non si sedeva ma si inginocchiava «e l'inzenochiar non destracca ma accresce la stanchezza»<sup>472</sup>. Per questo, risponde prontamente Pasqualin, si inginocchiava ora con una gamba ora con l'altra. Afferma risolutamente di non essere fuggito alla vista del capo dell'ufficio e che nessuna conversa lo aveva mai insultato o ripreso per l'esibizione di atti osceni. «La giustitia – gli dicono – del frequentar che facevi queste Gesie di monache, del nasconderti quando eri guardato, dal fuggire, dall'esser mandato via, et di altre circostanze che a suo tempo ti saranno dette,

---

<sup>469</sup> *Ibidem.*

<sup>470</sup> *Ibidem.*

<sup>471</sup> *Ibidem.*

<sup>472</sup> *Ibidem.*

oltre le prove che vi sono, presuppone mancamento nella tua persona, però dovresti confessar liberamente quello che facevi nelli parlatorij e nelle chiese che ti sono state nominate»<sup>473</sup>. Tuttavia il nostro imputato non cede, persiste nel negare ogni addebito, nonostante le tante testimonianze a suo carico: pre' Giacomo Dolce, confessore delle monache di S. Zaccaria, interrogato il 25 agosto, riferisce che Pasqualin mostrava le parti impudiche alle monache appoggiandosi ad una pietra, dietro l'altare maggiore della chiesa. Ogniquale volta che si sentiva osservato si nascondeva, abbassando il capo e inginocchiandosi per non essere riconosciuto. Sono molte le monache di diversi conventi che testimoniano di aver ripreso, insultato e cacciato l'imputato tutte le volte che aveva avuto atteggiamenti disonesti. Suor Michela, priora del monastero di S. Alvisè, oltre ad aver suggerito di tenere abbassate le tele delle finestre che davano sulla chiesa, aveva anche ordinato alle giovani di non approssimarsi alle stesse. Non solo: anche gli abitanti del vicinato avevano visto o quantomeno sentito di un uomo solito commettere atti disonesti nelle chiese di monache. Così, il 17 settembre viene deciso di sottoporre Pasqualin ad un riconoscimento fisico da parte di alcuni dei testimoni: viene portato in una stanza e affiancato da due altri uomini, simili a lui per statura e tratti somatici. Vengono poi convocati pre' Andrea Buora, pre' Piero e pre' Lodovico Portineri a cui viene chiesto di individuare l'uomo che stavano contribuendo ad inchiodare: solo i primi due riconosceranno senza esitazioni Pasqualin, che lo stesso giorno viene rinterrogato e ammonito ad accostarsi al suo costituito con maggiore onestà e rettitudine di quanto non avesse fatto in precedenza. I provveditori lanciano l'assalto finale all'imputato analizzando e rendendogli noti tutti gli elementi che erano emersi nelle testimonianze dei suoi accusatori: anzitutto la giustizia presume che, essendosi macchiato di colpe gravi in più di

---

<sup>473</sup> *Ibidem*.

una chiesa, è probabile che abbia reiterato i suoi errori anche in altri luoghi sacri della città. Inoltre l'imputato non poteva essere così malato come sosteneva, perché era riuscito a seminare più di uno dei religiosi che lo avevano inseguito, per quanto anziani fossero. Peraltro nelle chiese di S. Caterina, S. Gerolamo, S. Alvise e S. Daniel, Pasqualin non poteva essere capitato per caso perché assolutamente fuori mano rispetto alla sua abitazione e ai luoghi soliti di sua frequentazione. Il 26 settembre viene ordinata, su richiesta dell'imputato, una perizia medica dell'imputato per verificare il suo stato di salute. I due medici incaricati della visita sono concordi nel giudicare l'imputato molto malato e «rotto di rottura grandissima dalla parte destra con relaxation de tutti i panicoli in modo che le budele li vanno nelle borse»<sup>474</sup>. Il primo ottobre l'imputato ottiene di citare dei testi a suo discarico: tutti testimoniano unanimemente che Pasqualin è un brav'uomo, con figlioli a carico. Tuttavia la sentenza arriva implacabile e, in questo caso sì, severa: il 24 gennaio 1612 i giudici stabiliscono che Pasqualin debba essere condannato a servire su una galea con i ferri ai piedi per dieci anni. Qualora non fosse abile al servizio la pena alternativa sarebbe stata il bando perpetuo dall'intero territorio della Serenissima Repubblica<sup>475</sup>.

Il 14 giugno 1611 veniva invece denunciato in forma anonima Battista di Zuanne, giovane garzone di messer Menego, fruttivendolo nel sestiere di Castello, per aver cantato una canzone oscena nei pressi del monastero di S. Anna, mentre vogava la sua imbarcazione. Viene per questo imprigionato nelle

---

<sup>474</sup> *Ibidem*.

<sup>475</sup> «[...] e rompendo il confin essendo preso sia condotto in questa Città et posto in una pregion serrata, nella qual habbi a star anni uno continuo et poi ritorni al bando, che all'hora li habbi a principiar, con taglia a chi lo prenderà dentro i confini de L. 400 de piccoli delli suoi beni, se ne saranno se non delli danari deputati alle taglie, et questo tante volte quante contrafarà. Et se in qualche tempo conseguisse la sua liberatione li sia prohibito per il rimanente di sua vita andar ad alcuna visitatione di monache, etiam congiunte a lui in grado di parentela permesso dalle leggi, né manco andar nelle loro chiese per qualsivoglia causa, sotto le più severe pene statuite dalle leggi [...]». ASVe, *ibidem*.

carceri in uso al Consiglio dei Dieci, in attesa della formazione del processo. Sembra che Battista «veniva cantando certa canzon della Lucia»<sup>476</sup>, il cui testo comprendeva le parole «l'è sta fottua», pronunciate proprio nei pressi del monastero. La difesa che l'imputato oppone rispetto alle accuse che gli vengono mosse è piuttosto credibile: ammette, dopo un iniziale momento di esitazione, che stesse canticchiando una canzone, ma riferisce che solo per caso si era trovato a pronunciare le parole oscene che gli venivano contestate nei pressi del monastero di S. Anna. Nonostante ciò viene condannato a sei mesi di prigione e al pagamento delle spese processuali.

Il 6 ottobre 1611 un'altra denuncia segreta, questa volta contro Pietro Antonio Ciola, un giovane medico abitante in contrada S. Aponal, rende noto che l'uomo è un assiduo frequentatore del monastero di S. Gerolamo e dei suoi parlatori, «parlando sempre con una di quele R.de madre chon schandolo del sopra chrito monesterio non havendo lui parentado di sorte alchuna»<sup>477</sup>. Emerge da subito che effettivamente Pietro Antonio non ha congiunte all'interno del monastero, nonostante sia stato visto intrattenersi nel convento almeno in tre occasioni: il 29 e il 31 gennaio dopo l'ora di cena e il 13 febbraio. Il 28 febbraio 1612 viene sentito il diretto interessato che riferisce di abitare in casa di messer Daniel Diedo. La consorte del padrone di casa, sostiene Pietro, frequentava il monastero di S. Gerolamo e sapeva che nel convento vi era una figliola di messer Dionisio Zaghetti, Paulina, che pensava «potesse esser conveniente partido alla mia persona»<sup>478</sup>. Così la donna prese contatti con suor Vittoria che si propose di fare da intermediaria nella trattazione di un eventuale matrimonio fra i due giovani. Intanto volle portare con sé, in visita al monastero, anche Pietro, che, secondo il suo stesso racconto, si recò con

---

<sup>476</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 264.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> *Ibidem*.



madonna Diedo a S. Gerolamo un paio di volte. In altre due occasioni invece vi si recò solo e di sua spontanea iniziativa. L'imputato sostiene di non essersi mai trattenuto molto in monastero e di essersi rivolto sempre e solo a suor Vittoria, l'intermediaria delle sue potenziali nozze, la quale era una monaca di circa sessant'anni. Suor Vittoria non aveva legami di parentela con la futura sposa, ma si interessava alla contrattazione perché aveva desiderio che il matrimonio si concretizzasse. Pietro precisa in un secondo momento che le due volte che si recò a S. Gerolamo con madonna Diedo non conversarono solo con suor Vittoria, ma intervennero nelle contrattazioni anche due altre monache, nipoti forse di suor Vittoria, che però non scambiarono alcuna parola con il promesso sposo. Quando gli viene richiesto con quale autorizzazione Pietro si fosse arrogato il diritto di recarsi in monastero, l'uomo risponde: «Non vi sono andato con licentia di questo Magistrato ma i sopradetti Ill.mi (si riferisce ai coniugi Diedo) menandomi loro, non pensavo ad altro perché andavo con bonissimo fine»<sup>479</sup>. La risposta, benché ingenua, non basta a sottrarlo alle sue responsabilità perché, controbattono i provveditori, «non può andar alcuno per che fine si sia o sotto alcun pretesto si voglia a visitatione di alcuna monaca senza la licenza di questo Magistrato»<sup>480</sup>. Pietro si autoassolve dall'errore, dichiarando di essere giunto solo recentemente in Laguna «et quasi che credevo che ancora qui vi fosse l'istessa libertà che è in terra ferma»<sup>481</sup>. Francesco Maraviglia sostiene di aver visto molte volte Pietro andare in monastero: riferisce che l'imputato ragionava spesso con suor Isabetta Zorzi e con suor Silveria Trevisan. Lo aveva visto anche parlare con una giovane solo temporaneamente residente in monastero, Rimonda Gerardi, aggiungendo che tali visite causavano scandalo all'interno del monastero. Nei sei mesi precedenti

---

<sup>479</sup> *Ibidem.*

<sup>480</sup> *Ibidem.*

<sup>481</sup> *Ibidem.*

al processo lo aveva visto circa cinquanta volte presso il convento, dove si tratteneva per circa un'ora e dove si recava sempre solo, eccetto una volta che era accompagnato da una gentildonna (probabilmente madonna Dieda). Il punto sostanziale della deposizione di Maraviglia è che anche quando Paulina Zaghetti si era sposata con un altro uomo, lasciando il monastero, Pietro aveva continuato a frequentare i parlatori di S. Gerolamo. Così, il 26 maggio l'imputato viene riascoltato alla luce dei nuovi elementi emersi: ribadisce di essersi recato in monastero per la questione delle sue eventuali nozze con Paulina Zaghetti di cui ne erano intermediarie suor Vittoria e madonna Diedo. I provveditori gli fanno allora notare quanto dimostrasse di essere poco conscio delle gravi colpe di cui si era macchiato, non solo per aver frequentato il monastero senza licenza alcuna da parte delle autorità, ma anche perché

mai si abboccano insieme li contrahenti se prima non è concordato la trattatione delle doti, né occorre a voi andar al monasterio giovane come sete con scandalo così universale delle medesime monache et con frattura delle leggi e buoni ordini di questo Magistrato per andar voi a trattar quel negotio che era già incominciato da quella Ill.ma gentildonna, et se pure havevi questo senso era debito vostro di venire a questo Magistrato e ricercarne la licentia e non prenderla da voi medesimo così sfacciatamente come havete fatto effetto degno di correctione et correctione grande<sup>482</sup>.

Pietro avrebbe contravvenuto alle leggi per almeno un anno e mezzo ed è improbabile che per tutto quel tempo non si fosse reso conto che stesse facendo qualcosa di illecito, vedendo pubblicati molto spesso bandi e condannati molti rei a tale proposito. L'imputato tenta ancora un'ultima difesa, sostenendo che dopo che Paulina Zaghetti era convolata a nozze con un altro uomo (visto che la loro contrattazione era fallita a causa di «disparere nella dote»<sup>483</sup>) non era mai più tornato al monastero. I provveditori gli fanno però notare che la giustizia ha

---

<sup>482</sup> *Ibidem*.

<sup>483</sup> *Ibidem*.

notizie di sue visite frequenti al monastero prima e dopo il fallimento della sua contrattazione: Pietro sarebbe stato a S. Gerolamo non otto volte come egli aveva sostenuto, ma più di cinquanta, con una frequenza non trimestrale ma bisettimanale. Inoltre non aveva parlato solo con suor Vittoria, la monaca anziana che faceva da intermediaria fra lui e Paulina Zaghetti, ma anche con un'altra monaca, peraltro giovane, con la quale non aveva in corso nessuna trattativa di nozze e con la quale tantomeno aveva legami di parentela. Il 13 giugno Pietro viene nuovamente interrogato: chiede che vengano sentiti suor Vittoria e i coniugi Diedo, persone rispettate e per bene. I provveditori gli concedono l'esame di suor Vittoria ma non quello dei coniugi Diedo, perché sospettano che l'imputato voglia sminuire le sue colpe facendosi scudo con l'onorabilità della coppia. Alla fine di un'ulteriore arringa difensiva, tuttavia, viene concesso a Pietro l'esame di messer Daniel Diedo e di sua moglie, Betta Malipiero, come testi a suo discarico. Entrambi confermano la versione dei fatti di Pietro che, tuttavia, verrà condannato il 14 giugno a due mesi di prigione e al pagamento di cinquanta scudi. Viene inoltre diffidato dal visitare per qualsivoglia ragione le monache di qualunque monastero.

Anche se al lettore moderno le pene inflitte ad un frate còlto con il busto sporgente nella ruota del monastero nell'atto di passare una reliquia o ad un giovane accusato di aver cantato una canzone oscena nei pressi di un convento, possono sembrare eccessive, dobbiamo ricordare che la violazione della clausura passiva di un convento femminile era considerato un reato particolarmente grave e non distinto di fatto da quello di commercio carnale con una monaca. Alla luce dei documenti che abbiamo riportato a titolo esemplificativo in queste pagine (molti altri, dello stesso tenore, sono consultabili presso l'Archivio di Stato di Venezia), riteniamo dunque che la solerzia con cui, in modo crescente in periodo post-tridentino, i provveditori

tentarono di far luce su episodi, anche minimi, di infrazione della clausura passiva, coincise nella prassi giudiziaria con sentenze solo raramente o apparentemente severe, rispetto alle pene previste nella teoria. Ovviamente queste ultime venivano modulate anche sulla effettiva gravità dei reati commessi: si concedeva dunque ai violatori “occasionalisti” della clausura una certa elasticità, che veniva meno se il reo era recidivo, riservando effettivamente un duro trattamento a chi si fosse macchiato del reato di sacrilegio *tout court*. A tale proposito abbiamo traccia di un gruppo di severe sentenze, di cui però non ci sono pervenuti i procedimenti giudiziari, emesse fra il 1608 e il 1619. Analizziamole: il 21 febbraio 1608 i provveditori Benetto Moro, Francesco Malipiero e Almorò Zane condannano in contumacia Gasparo Ferro, colpevole non solo di aver visitato una monaca di un non specificato monastero, «ma tenutovi anco scandalosa prattica, havendo cantato dentro alcun di quei parlatorij, et anco in una barchetta»<sup>484</sup>. La pena riservatagli è il bando dal Serenissimo Dominio per dieci anni nonché il pagamento di un’ammenda di duecento ducati.

Gli stessi tre provveditori, qualche giorno dopo, si esprimono anche sulla vicenda che aveva visto protagonisti Giulio da Molin e Alvise Querini, colpevoli di aver tenuto «ragionamenti» con diverse monache, nonché di aver tentato di ospitare due di esse sull’imbarcazione con la quale erano giunti al monastero. Gli imputati non erano nuovi alla giustizia: entrambi erano recidivi in quanto a frequentazioni illecite di monasteri femminili; la differenza, però, è che mentre il primo era latitante e riceve dunque una condanna in contumacia, il secondo, al momento dell’emissione della sentenza si trovava già in carcere: Giulio da Molin viene così condannato al bando per dieci anni e al pagamento di settecento ducati; Alvise Querini se la caverà con quattro anni di carcere e un

---

<sup>484</sup> BMC, Codice Cicogna, 2683, «Registro di sentenze criminali circa la trasgressione di Monache e Monasteri 1580- 23 agosto - 1719 - 30 marzo».

esborso di duecento ducati. Se, peraltro, avesse pagato la sua ammenda pecuniaria nel termine di un mese dalla pubblicazione della sentenza, i tempi della sua detenzione sarebbero stati ridotti a un anno. Il 5 dicembre 1611, tuttavia, quasi quattro anni dopo la sentenza, viene ripreso in esame il processo contro Giulio da Molin il quale si ripresenta davanti i provveditori che dimostrando

particolar riguardo alli patimenti sofferti da detto m. Giulio in mesi 36 che è stato lontano dalla Città, et all'errore commesso da lui di inobedientia, et al pagamento recentemente fatto alla cassa di detto Ill.mo Consiglio de ducati settecento, hanno detto m. Giulio da Molin assolto, e liberato dal sodetto suo bando, si che esso non ostante possa nel avenire, andar, star, e tornar da per tutto, come faceva prima, che fosse bandito. Restando però ferma la conditione apposta in deliberatione di detto Ill.mo Cons. dell'anno 1604 16 di luglio, in materia di visitatione di Monache<sup>485</sup>.

Battista Mariner e sua moglie Meneghina, invece, per aver aiutato una monaca a fuggire dal convento ed essere stati intermediari nella relazione amorosa che la religiosa aveva intessuto con un gentiluomo vengono condannati come segue: «Che Battista Mariner, ovvero Samiter<sup>486</sup>, come di sopra assente sia, et s'intenda bandito di questa Città di Venetia, [...], per anni quindecim continui»<sup>487</sup>. Se, tuttavia, nel termine dei due mesi successivi la pubblicazione della sentenza si fosse presentato spontaneamente nelle prigioni del Consiglio dei Dieci per servire per diciotto mesi presso una galea di

---

<sup>485</sup> *Ibidem*.

<sup>486</sup> Tessitore di panni di seta.

<sup>487</sup> *Ibidem*. La sentenza proseguiva così: «Rompendo'l confin essendo preso habbino li captori lire seicento de piccoli delli suoi beni, se ne saranno, se non delli denari deputati alle taglie, et lui sia posto in una delle galee de condannati a vogar al remo in ferri per anni cinque continui. Essendo giudicato inhabile alla galea, sia condotto all'hora solita di terza fra le due colonne di S. Marco, dove sopra un'eminente soler habbia a star per doi hore, con un breve nel quale sia scritto: "Condannato per il Tribunal sopra i Monasterij" et dapoi immediate gli sia tagliato il naso, et l'orecchie si che cadauna parte resti separata dall'altra, et sia ritornato in prigion serrata, dove habbia a star per anno uno, et satisfatta prima la taglia della captura ritorni al bando, il qual all'hora gli habbia a principiar. Et questo dapoi rispetto alla taglia, alla prigion, et al bando tante volte sia osservato contra di lui, quante contrafarà».

condannati con i ferri ai piedi, sarebbe stato liberato dal bando quindicennale.

Sua moglie Meneghina, invece

a V del mese di Marzo prossimo venturo MDCIX di mattina all'ora solita di terza sia condotta fra le due colonne di S. Marco sopra un'eminente solaro, dove stata per doi hore con un breve nel quale sia scritto: «Condannata per il Tribunale sopra i Monasterij» gli sia tagliato il naso, et l'orecchie, si che cadauna parte resti separata dall'atra; il che eseguito, sia et s'intendi bandita di questa Città di Venetia, et distretto, et di tutte l'altre Città, terre et luochi del Serenissimo Dominio posti fra Menzo, et Quarner per anni dieci continui<sup>488</sup>.

Un altro uomo, Zuanne Gobo, implicato nella stessa vicenda per aver consegnato lettere e ambasciate amorose fra la monaca e il suo amante viene condannato come Meneghina al taglio del naso (ma non delle orecchie) e ad un bando di cinque anni.

Il 16 maggio 1609 tre nobiluomini vengono invece condannati «per haver cadauno de essi contrafatto alle leggi dell'Ecc.so Cons. de X nella materia di visitar Monache, et a gl'ordini del loro Magistrato»<sup>489</sup>: così, Nicolò Gabriel sarà condannato a un bando ventennale dopo aver sborsato mille ducati; Catharin Moresini dovrà scontare un esilio forzoso per dieci anni dopo aver versato nelle casse del Consiglio dei Dieci cinquecento ducati; Andrea Gradenigo viene invece bandito per cinque anni e obbligato a pagare un'ammenda di duecento ducati. Le gravi condanne lasciano immaginare che i tre nobiluomini fossero stati coinvolti in uno scandalo importante: tuttavia, i provveditori stabiliscono che a fronte di un immediato pagamento delle loro ammende pecuniarie, i tre condannati si sarebbero dovuti ritenere liberi dai bandi inflitti loro.

---

<sup>488</sup> *Ibidem*. Anche per lei la sentenza continuava così: «Rompendo'l confin essendo presa, habbino li captori lire quattrocento de piccoli delli suoi beni se ne saranno, se non delli denari deputati alle taglie, et lei sia condotta in questa Città in una prigion forte serrata, dove habbia a star per anno uno continuo, et sodisfatta prima la taglia ritorni al bando, il quale all'ora gli habbia ad incominciar. Et qesto tante volte sia osservato contra di lei, quante contrafarà».

<sup>489</sup> *Ibidem*.

Pasin Franceschi, invece, un semplice “samiter”<sup>490</sup>, «retento per haver servendo ad un Monasterio di questa Città scritto lettere scandalose, con parole, et concetti indecenti, et commesso altre transgressioni contra gli ordini del loro Magistrato»<sup>491</sup>, verrà condannato a cinque anni di bando e al pagamento di un’ammenda di dieci ducati.

Flori Mantoan, ebreo già in carcere al momento dell’emanazione della sentenza, imputato per «essersi più d’una volta conferito in un parlatorio di Monache di questa Città, dove alla presenza d’altri, et a porte serrate, habbi cantato, e sonato per buono spatio di tempo»<sup>492</sup>, viene condannato a due mesi di prigione e al pagamento di venticinque ducati e delle spese processuali.

Battista Banzatto, piovano di S. Lio, per «haver indecentemente frequentato un Monasterio di Monache di questa Città, et fatto fare un retratto de una Monaca, mandando presenti, et lettere a detto Monasterio»<sup>493</sup>, viene invece condannato, il 28 luglio 1615, al pagamento di cinquanta ducati e all’interdizione dalla frequentazione dei monasteri femminili, nei quali avrebbe potuto, però, continuare a dispensare i suoi uffici.

Il 5 febbraio 1616 viene condannato anche Alvisè Cherini (o Querini) fu de Tiberio, spontaneamente presentatosi a processo per essersi recato più volte, nonostante i suoi due precedenti processi, nei parlatori di uno stesso monastero di Venezia: la pena consiste nel pagamento di cinquecento ducati e nella relegazione per due anni continui nella città di Zara, relegazione cui il condannato si sarebbe dovuto recare entro un mese dalla pubblicazione della sentenza, pena un bando ventennale dalla Serenissima. Ovviamente, gli viene anche espressamente proibito «non solo di andar a visitatione di monache di alcuna sorte, et iandio di quelle che fossero seco in grado di parentela permesso

---

<sup>490</sup> V. nota 486.

<sup>491</sup> *Ibidem*.

<sup>492</sup> *Ibidem*.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

dalle leggi, ma anco nelle loro Chiese per qualsivoglia causa, niuna eccettuata»<sup>494</sup>. Tuttavia, il 16 marzo 1617 verrà graziato dal “Consiglio dei Sette sopra la liberatione dei banditi”.

Il 4 settembre 1617 vengono condannati anche Zaccaria di Prioli fu de m. Nicolò e pre' Andrea di Grandi da S. Martin anch'essi spontaneamente presentatisi a processo «per haver il Prioli frequentemente praticato ad un monasterio di monache di questa Città, etiandio ad hore prohibite, spendendo per una di esse qualche summa de denari, et il Grandi per frequente pratica pure a detto Monasterio ricevendo da altra monaca presenti, et facendo altre indecenti operationi, come nel processo»<sup>495</sup>. Gli imputati vengono condannati al bando decennale dal Serenissimo Dominio e interdetti dal frequentare monasteri femminili. Tuttavia, se nei successivi otto giorni dall'emissione della sentenza avessero pagato un'ammenda di duecento ducati, sarebbero stati liberi dal bando.

Il 24 aprile 1619 Andrea Fiorelli de Nicolò da Modena viene condannato a due anni di prigione e al pagamento di un'ammenda di cinquanta ducati, nonché a tenersi lontano da tutti i monasteri femminili del Serenissimo Dominio

per essersi ritrovato a 30 Dicembre passato giorno di domenica a 21 hore in circa, nella Chiesa della Celestia alla Grada con una di quelle Monache, mentre con il fenestrino di mezo aperto, essendo con poco timore di Dio, e scandolo di deversi, così vicino l'uno all'altro, ragionando, e ridendo, che fu osservato da alcuno, et giudicato da altri, che si havessero baciato insieme.<sup>496</sup>

Dunque, per concludere e ricapitolare: dopo il 1605 si era arrivati a prevedere la pena di morte per chi si fosse macchiato di reato di sacrilegio. Tuttavia, nella pratica giudiziaria emergono con chiarezza alcuni punti chiave:

---

<sup>494</sup> *Ibidem.*

<sup>495</sup> *Ibidem.*

<sup>496</sup> *Ibidem.*



in primo luogo, nella maggioranza dei casi, gli imputati venivano condannati in contumacia al bando perpetuo dal Serenissimo Dominio: essi sceglievano spesso, cioè, l'esilio che li risparmiava da un'eventuale pena di morte; in secondo luogo si nota una sostanziale differenza di trattamento fra nobili e popolani coinvolti in procedimenti penali riguardanti l'infrazione della clausura; in terzo luogo ci sembra emerga anche una tendenza a ridimensionare, con il passare del tempo, le pene, anche quelle più gravi, a fronte dei pagamenti delle ammende pecuniarie che accompagnavano le sentenze di bando; infine, si evince una modulazione della pena in base all'effettiva gravità dei reati commessi. Come abbiamo già detto, avremo modo di analizzare quest'ultimo punto più approfonditamente nel terzo paragrafo di questo capitolo, dove affronteremo il tema del reato di commercio carnale con monache. Per il momento, però, continuiamo nella disamina dei processi che coinvolsero religiosi, donne e uomini, in episodi di violazione della disciplina e della clausura.

#### 4.2 Spose e soldati di Cristo: inimicizie, relazioni di tipo domestico e «nozze spirituali»

Il 12 gennaio 1556 suor Grazia, monaca conversa del monastero di S. Giovanni Laterano, viene ascoltata dai provveditori sopra i monasteri in merito alle rivelazioni che avrebbe da diffondere sulle presunte cattive abitudini del confessore del convento, pre' Stefano de Franceschi da Venetia.

ditto Stephano ogni giorno ad ogni suo piacere intrava, et intra in ditto monasterio, et ivi stava, et sta a ragionar al foco con una et più monache di quelle che più li piace, presente et consentiente la ditta abbadessa, et molte volte li è stato fino ad una hora di notte, et più, et una volta tra le altre, che fu la sera del ultima festa de nadal del passato, vi stete fino a 4 hore a contar li danarij, che si erano riscossi del

perdono della nostra chiesa, il che vedendo io andaij in letto senza cena per colera, non mi parendo che queste cose stessee bene e non li dissi cosa alcuna per paura che non mi facessero metter in prigione<sup>497</sup>.

Pre' Stefano era stato prima regolare e poi secolare presso il monastero dei Servi di Venezia ed aveva ottenuto tutti gli ordini sacri. Era poi stato costretto a lasciare il convento perché, a detta di suor Grazia, «li fu trovata una donna in cella»<sup>498</sup>. Era stato successivamente eletto confessore delle monache di S. Giovanni Laterano, ma solo attraverso una nomina verbale in Capitolo. Suor Grazia accusa pre' Stefano di incitare la badessa e le monache alla disobbedienza nei confronti delle autorità e, in particolare, di monsignor legato che aveva ordinato una serie di modifiche ad alcune infrastrutture del monastero<sup>499</sup>. Suor Grazia riferisce anche che due monache converse, suor Paola e suor Ganzenua, si recavano spesso a casa del confessore dove alloggiavano anche per tre o quattro giorni continui. La badessa del monastero ne era al corrente e avallava le richieste di pre' Stefano, permettendo alle due converse di prendersi cura dell'uomo e di quella che diceva essere la sua anziana madre. Suor Paola e suor Ganzenua ammetteranno di essersi recate a casa del confessore: la prima in particolare riferirà nel suo costituito di aver spesso dormito in una soffitta in casa di pre' Stefano. Suor Grazia è l'accusatrice principale del confessore che viene invece difeso da tutte le altre monache del convento che ne attesteranno la sostanziale buona condotta. L'inimicizia fra suor Grazia e pre' Stefano si era palesata in un'occasione risalente a qualche tempo prima l'istruzione del processo contro pre' Stefano: quest'ultimo aveva dato ordine alla badessa che l'indomani non lasciasse uscire dal convento nessuna delle monache, almeno fino al suo arrivo. Suor Grazia invece, essendo

---

<sup>497</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.

<sup>498</sup> *Ibidem*.

<sup>499</sup> La rimozione, ad esempio, di una porta che conduceva dal monastero in confessionale; la restrizione delle grate del confessionale, ecc.

conversa e dunque legittimata a varcare le soglie dell'*hortus conclusus* del monastero (siamo ancora in epoca pre-tridentina), aveva insistito dapprima per andare a trovare Pisana Gradenigo e, in un secondo momento Helena Boninsegna, donne di buona fama e vicine del monastero. Avendo ricevuto risposta negativa dalla badessa, fedele all'ordine impartitole il giorno prima dal confessore, suor Grazia disattese al voto di obbedienza nei confronti della sua superiora e uscì dal convento senza licenza. Al suo rientro, la badessa non volle aprirle la porta del monastero e mandò a chiamare il confessore il quale asserì di volerle dare un castigo proporzionato alla sua disobbedienza. Fu a quel punto che suor Grazia si rivolse alle autorità che iniziarono così ad interessarsi alla vicenda. Pre' Stefano, sempre secondo il racconto di suor Grazia, sospettava che quest'ultima si fosse avvalsa di protezioni importanti per denunciare quelli che la monaca considerava i comportamenti scorretti del confessore, i suoi rapporti promiscui con suor Paola e suor Ganzenua, le sue continue incursioni in monastero dove si tratteneva fino a tarda notte. Suor Grazia se ne lamentava spesso e, anzi, più di una volta aveva tentato di ribellarsi alla rilassatezza di costumi che pre' Stefano aveva introdotto in convento da quando ne era confessore: suor Maria, un'altra conversa del monastero, riferisce in effetti che suor Grazia «la cridava anche che qualche volta non se diceva vespero a hora per star a rasonar al fuoco col confessor, et a fenestra con altre persone, et di simil cose»<sup>500</sup>. Suor Grazia viene definita da più parti una monaca «superba», certamente non poco loquace e intenzionata ad affermare la propria verità. Verità che si discosta fortemente, però, dalla versione dei fatti di pre' Stefano, che ci restituisce un'immagine della sua principale accusatrice meno limpida. Il confessore, «sfratato dalla religione di Servij, - come appunta il notaio sul verbale che ha redatto - il quale si ha intromesso per confessor et al governo

---

<sup>500</sup> ASVe, *ibidem*.

delle monache et monasterio di S. Zuane Lateran»<sup>501</sup>, era stato incarcerato subito dopo la deposizione di suor Grazia. Pre' Stefano riferisce come la monaca non fosse nuova a sollevare «sedizion» contro confessori: era già accaduto nel monastero di S. Lucia, dove peraltro aveva fatto professione di fede, «et per questo le dette monache de S. Lucia la tennero mesi dieci continui in prigion tandem la ruppe la prigion et scampò via et de lì ad un tempo fu tolta a S. Zuane Lateran»<sup>502</sup>. Suor Grazia usciva spesso dal monastero senza licenza della badessa, tendeva a seminare discordia fra le monache, «essendo ella superba et insuportabile non voleva né correction né admonition da alcuno, et ha voluto più volte metter mal fra monache et sedur una et l'altra»<sup>503</sup>, tanto da indurre alla disperazione suor Maria, suor Zuana e suor Paola «che le sono state in animo di apicarsi, o anegarsi»<sup>504</sup>. La sua condotta era disdicevole anche per ciò che concerneva gli abiti: una volta aveva indossato un velo tanto «dishonesto» che una gentildonna glielo strappò via sulla porta della chiesa e più di una volta era stata ripresa per portare «zoccoli da cortesana»<sup>505</sup>. Non solo. Era stata al centro anche di vicende poco trasparenti: una volta una monaca del monastero, suor Faustina, l'aveva pubblicamente accusata di voler introdurla all'amicizia con Leonardo Barbier, che suor Grazia diceva essere suo «barba», cioè figlio di una sorella di suo padre. Per colpa di suor Grazia, Barbier aveva così preso a frequentare S. Giovanni Laterano e «veniva molto muscado et zibetado, talmente che le monache sentivano l'odor fino in choro, et finalmente questa suor Gratia fece venir detto m. Leonardo un giorno et lo serrò in parlatorio con detta suor Faustina soli, et detta Faustina si coruciò et lasciò il Barbier in parlatorio et venne in casa corociada»<sup>506</sup>. Aveva poi tentato di fare lo stesso con

---

<sup>501</sup> *Ibidem.*

<sup>502</sup> *Ibidem.*

<sup>503</sup> *Ibidem.*

<sup>504</sup> *Ibidem.*

<sup>505</sup> *Ibidem.*

<sup>506</sup> *Ibidem.*

una monaca appena vestita in monastero, una giovane ferrarese: «Questa suor Gratia non lasciò passar un mese doppo vestita che la tentò di condurla in amicizia con detto Barbier con questa arte che la fece alcune fritole [...] et mandò una piadena de fritole al Barbier per nome de detta ferrarese»<sup>507</sup>. Non è facile stabilire quanto vi sia di vero e quanto di calunnioso nelle parole di pre' Stefano, ma il suo racconto circostanziato di alcune vicende nelle quali suor Grazia sembra si fosse trovata coinvolta, ci fa propendere per una sostanziale attendibilità dell'imputato, che, nonostante la sua difesa, verrà ammonito a non frequentare più il monastero di S. Giovanni Laterano. Consideriamo la cosa una sostanziale vittoria di suor Grazia, in grado di liberarsi di un confessore certamente severo (era emerso infatti che in più di una circostanza aveva punito alcune delle monache del convento con la prigione anche per semplici disattenzioni) e che le era invisibile per i suoi comportamenti disinvolti all'interno del monastero.

Il 23 gennaio 1570 abbiamo invece notizia di una lettera indirizzata al patriarca di Venezia, in cui la madre di una nobile monaca del monastero di S. Iseppo, suor Deodata, denuncia apertamente le malefatte del confessore del convento, pre' Filippo, nonché di suo fratello Gasparo. I due vengono accusati di recarsi quasi giornalmente nel parlatorio del monastero intrattenendosi con la priora, suor Cipriana Maurocena, una sua nipote e altre tre o quattro monache, causando un forte mormorio all'interno del convento. La donna riferisce di sapere come il confessore e suo fratello frequentassero abitualmente le celle della priora e di sua nipote; inoltre sostiene che i due uomini una notte si soffermarono in monastero, fino a tarda notte, cantando e danzando in compagnia del ristretto gruppo di monache. Non solo: il confessore, almeno in un'occasione, aveva benedetto le celle delle monache a tarda ora, mentre suo

---

<sup>507</sup> *Ibidem*.

fratello si intratteneva in conversazione con la nipote della priora. Quest'ultima – che viene definita nella denuncia come una donna che «ha poco cervello»<sup>508</sup> – qualche tempo prima non solo aveva avuto un comportamento quantomeno disinvolto nell'abbracciare e baciare il confessore appena nominato arciprete della congregazione di S. Cantian, ma gli aveva donato una serie di oggetti appartenente alla dote del monastero senza la previa approvazione del Capitolo. La lettera si concludeva con la richiesta di una visita patriarcale nel monastero di S. Iseppo per esaminare le monache e far luce sulla situazione. Così qualche tempo dopo, il patriarca scrive ai provveditori sopra i monasteri per ragguagliarli sulla vicenda e chiedere loro di intervenire, dopo aver fatto presente di aver ordinato che la monaca tramite la cui madre erano partite le illazioni contro il confessore, suor Deodata, fosse «sequestrata in la sua cella, et che la non dovesse parlar con niuna delle monache, et che la non dovesse venire alle finestre»<sup>509</sup>. Suor Deodata, figliola di Piero da Liesena e monaca professa di trentaquattro anni, era stata accolta nel convento di S. Iseppo circa diciotto anni prima la denuncia di sua madre. Aveva sempre avuto una condotta irrepreensibile, attenendosi al principio cardine dell'obbedienza ai suoi superiori di cui aveva fatto fede. Da quando però, circa quindici mesi prima, erano stati eletti il nuovo confessore del convento e la priora, qualcosa nell'equilibrio del monastero si era spezzato. Vengono riferiti nella lettera del patriarca tutti gli atteggiamenti sospetti di cui si era fatta portavoce la madre di suor Deodata: eccessiva familiarità del confessore e di suo fratello con i parlatori e le celle delle monache; comportamenti di confidenza non giustificati fra la priora e il suddetto confessore; ecc. Il caso, per così dire, scoppiò quando, un giorno, pre' Filippo, chiese a suor Deodata se si mormorasse di nessuno all'interno del convento. Suor Deodata gli fece notare come il protagonista principale delle

---

<sup>508</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.

<sup>509</sup> *Ibidem*.

malelingue fosse proprio lui, «perché voi fatte venir nel vostro confessorio la madre et la sua nezza in manzar con voi, et andar per il monasterio, voi benissimo sapeti che io non vi posso altramente veder per esser inferma, et non mi posso partir dalla mia cela, ma le moneghe me lo diseno, et ancora loro mormorano et io ve lo dico in confession et fatte cose che gl'altri passati padri non hanno fatto»<sup>510</sup>. La monaca, nella sua risposta mordace, ma sincera, aveva anche precisato che se la situazione non fosse cambiata si sarebbe fatta carico di scrivere ai superiori, denunciando le sue cattive abitudini: cosa che in effetti accadde per il tramite di sua madre. Nella lettera del patriarca ai provveditori viene fornita anche una serie di altri indizi e di precisazioni sulla presunta colpevolezza del confessore: ad esempio, si chiarisce la circostanza, denunciata nella lettera della madre di suor Deodata, in cui pre' Filippo e suo fratello erano stati visti cantare e ballare insieme ad un ristretto gruppo di monache all'interno del monastero. Era il carnevale passato e la cella di suor Deodata, dove la monaca si trovava rinchiusa e che era collocata al piano di sopra del convento, si trovava esattamente in corrispondenza del parlatorio dove si stava svolgendo la festa.

[...] et sentendo a sonar – scrive il patriarca nella sua lettera ai Provveditori – [suor Deodata] disse a doi moneghe che erano messe per farghe la guardia acciò non parli con niuna: «Credo che il padre sia quello che sona» et le ditte moneghe di subito andorno dal ditto padre, et dalla madre, et gli hanno referto il tutto, dove esso padre et la madre lassorno il balar, et sonar et andorno dalla predetta suor Diodata insieme con alquante monache con grandissimo impeto, et con grandissimo furor, et hanno strassinata et messa in preson, et l'hanno fatta star di mesi cinque incirca senza haver fatto mancamento alcuno, solamente per dir chel padre sona<sup>511</sup>.

Peraltro, sottolinea la lettera patriarcale, il 3 febbraio 1570, poche settimane dopo, cioè, la denuncia sporta dalla madre di suor Deodata, era stato

---

<sup>510</sup> *Ibidem*.

<sup>511</sup> *Ibidem*.

ufficialmente intimato a Gasparo, fratello del confessore, di non recarsi più al monastero di S. Iseppo, sotto tutte le pene stabilite in materia dal Consiglio dei Dieci. Gasparo aveva però contraffatto al bando e aveva continuato non solo a presentarsi in monastero ma anche a conversare con le monache di S. Iseppo. Aveva anche ottenuto in concessione da queste ultime un'abitazione nelle vicinanze del convento, dal cui balcone si poteva vedere l'interno del monastero. Il 19 luglio 1571, istruito il processo contro pre' Filippo e suo fratello Gasparo, viene ascoltato uno dei primi testimoni: si tratta di Piero, ortolano delle monache di S. Iseppo. Riferisce di sapere che Gasparo abita in una casa di proprietà del monastero dove soleva stare pre' Rinaldo, cappellano dell'Ospedale di S. Antonio. Anch'egli sostiene che il motivo per cui un uomo così giovane e per giunta senza nessuna licenza pratici il monastero, sia per «il poco cervello della priora, et del confessore suo fratillo, che l'uno et l'altra doveriano reprimere, et non comportare così che un giovane come costui praticasse in ditto monasterio, perché non può esser se non di mal esempio»<sup>512</sup>. Sottolinea come mai in passato e sotto la guida di altri confessori si fossero venute a creare situazioni di questo tipo. Il teste si rivela essere una preziosa fonte di informazioni per i provveditori: è stato testimone e protagonista (in quanto intermediario) del continuo scambio di doni fra il piccolo gruppo di monache accusate da suor Deodata e Gasparo. Quest'ultimo riceveva presenti soprattutto sotto forma di beni alimentari: torte, bozzolai, uova, frutta, ecc. Piero era uno dei "corrieri", insieme ad Angelo, spenditore delle monache, che verrà ascoltato poco dopo, soprattutto riguardo un episodio che non potrà che aggravare la posizione del confessore: i provveditori sarebbero venuti infatti a conoscenza che una notte sul finire dell'aprile precedente, ad Angelo venne chiesto di chiamare Domenico, «barcaruol» nei pressi di S. Iseppo, affinché

---

<sup>512</sup> *Ibidem*.



vogasse a S. Antonin il confessore e Gasparo. A Domenico, dapprima riluttante ad alzarsi dal letto a quell'ora tarda, venne promessa una lauta ricompensa. Così i due lasciarono il monastero di S. Iseppo, dove si erano trovati fino a quel momento, e si diressero nell'abituale residenza del confessore<sup>513</sup>. Angelo Brissan sostiene di sapere che «la priora vuol bene al detto Gasparo per rispetto del confessor suo fratello»<sup>514</sup>. Si evince che il teste è stato spesso chiamato a portare doni per Gasparo da parte delle monache, soprattutto della priora e di sua nipote Anzola: «Considerando io – riferisce – che ella [Anzola] gli manda presenti, et lo manda a salutare per parte sua, credo di ragione che gli debba anco voler bene, perché questi sono segni d'amore»<sup>515</sup>. Angelo era stato presente anche la notte in cui a S. Iseppo si sera cantato e ballato, ma, si affretta a precisare, il tutto si svolse con onestà e rispetto ed avvenne comunque prima che i provveditori avessero ordinato a Gasparo di tenersi lontano dal monastero. Nell'incartamento processuale conservato presso l'Archivio di Stato di Venezia è presente anche la copia del processo eseguito dal patriarca. Ciò ci permette di esaminare anche le testimonianze delle monache chiamate in causa da suor Deodata, restituendoci una visione più completa della situazione presente a S. Iseppo fra il 1570 e il 1571, fino quasi ad una sorta di *coupe de théâtre* finale. Vediamo perché. Il 13 agosto 1571 viene chiamata a deporre la priora del monastero, suor Cipriana Maurocena, la quale nega con ogni forza che il confessore di S. Iseppo sia mai stato di cattivo esempio per le monache.

---

<sup>513</sup> L'episodio verrà confermato anche da Maddalena, moglie di Domenico barcaruol, la quale nella sua testimonianza avanzerà peraltro l'ipotesi secondo cui la priora e le monache a lei compiacenti, avevano letteralmente sfrattato pre' Rinaldo dalla casa in cui abitava per assegnarla a Gasparo. I provveditori che, come emerge da queste vicende processuali, non lasciano quasi mai nulla di intentato, chiameranno a testimoniare proprio pre' Rinaldo Francese, di circa settant'anni e da quaranta abitante a Venezia. Pagava venti ducati di affitto alle monache (sedici dei quali li scontava con una mansionaria per la chiesa di S. Iseppo e quattro in contanti) per l'abitazione di cui usufruiva, ma sostiene di aver lasciato la sua vecchia dimora di sua spontanea volontà. Sottolinea, però, come da quella casa «si vede tutte le fenestre da quella parte, et tutte le monache che vanno ad esse fenestre». Cfr. ASVe, *ibidem*.

<sup>514</sup> ASVe, *ibidem*.

<sup>515</sup> *Ibidem*.

Riguardo la sua frequentazione nelle celle delle monache e le sue pratiche troppo familiari con gli ambienti del monastero che avrebbero dovuto essergli interdetti, la priora sostiene che l'uomo abbia sempre svolto i suoi compiti in maniera discreta e le poche volte che ha dovuto derogare ad una stretta osservanza delle regole lo ha fatto solo per necessità e mai per volontà. Persino nei riguardi delle monache ammalate, che avrebbero avuto il diritto di essere confessate nelle loro celle, si è tenuto un atteggiamento quanto più severo possibile, chiedendo loro di recarsi in confessionale per confessarsi. Gasparo sarebbe entrato una sola volta in convento per aiutare una decina di monache ad alzare una cassa molto pesante contenente oggetti per addobbare l'altare della chiesa. Tuttavia, anche in quella occasione, non oltrepassò l'estremità superiore della scala che portava ai dormitori del convento e comunque dopo l'intimazione del magistrato a non frequentare più S. Iseppo si astenne dal farlo. Quando il patriarca chiede a suor Cipriana se il confessore abbia alcuna inimicizia con qualche monaca all'interno del monastero, risponde: «Per quel che si crede et che si puol cognoscer mi par che tutte ghe voglino ben per quel che le mostra eccetto s. Deodata fiola de Piero da Liesena, la qual li vuol mal. [...] perché el l'ha represa et perché el non vol che frati venghino da lei né da nissuna»<sup>516</sup>. La priora inserisce dunque un elemento che si rivelerà fondamentale per il futuro sviluppo del processo: chi sono i frati cui ha accennato? Si tratta di fra' Bastian, «che ha lassà l'habito»<sup>517</sup> e di fra' Illuminato: suor Deodata diceva che quest'ultimo fosse suo cugino di cui fra' Bastiano era figlio. Entrambi erano del monastero di S. Antonio e «con questo fra Bastian l'haveva intrinseca amicitia, [...], et l'ho sentita a dir a fra' Bastian: "Ben mio, vita mia, anima mia" tante et tante volte et altre simili parole»<sup>518</sup>. Suor Cipriana

---

<sup>516</sup> *Ibidem.*

<sup>517</sup> *Ibidem.*

<sup>518</sup> *Ibidem.*

riferisce anche che suor Deodata si era impegnata a confezionare rocchetti, camicie e fazzoletti per fra' Bastiano e fra' Illuminato, essendo assai abile nell'arte del cucito. L'intermediario fra la monaca e i frati era Angelo, lo spenditore del monastero il quale peraltro mandava a chiamare, tutte le volte che gli veniva richiesto, i frati da parte di suor Deodata. La monaca comprava a sue spese il materiale per confezionare i regali per fra' Bastiano e fra' Illuminato, lavorando sempre, per così dire, "in proprio": «L'è stata tredese anni che la non ha mai lavorato per el monasterio, et tutto quel che l'ha vadagnato l'ha messo in suo zoso»<sup>519</sup>. A corroborare la versione di suor Cipriana vi era anche una lettera nelle mani del patriarca, probabilmente scritta da suor Deodata che era una delle migliori scrittrici del monastero. L'epistola, posta agli atti dal patriarca, era indirizzata al Magnifico Messer Francesco Marchioni, nome con il quale si faceva chiamare fra' Bastiano da quando, nel marzo 1570, aveva lasciato l'abito religioso e aveva come oggetto dei cappelli, confezionati da suor Deodata, che l'ex frate aveva venduto a trenta ducati l'uno. La monaca si lamentava della scorrettezza dell'uomo che non aveva spartito con lei i ricavi della vendita: «Io mi ralegro con voj, che settj venuto un bravo mercante, che haveti venduto li capeletj ducati 30 luno, io non haveria minga fatto cusì con voj, perché quando io li havese vendutj delle 4 parte aria voluto che 3 fusse state vostre, e una mia»<sup>520</sup>. Suor Cipriana riferisce anche di aver sentito dire da diverse monache che Deodata avrebbe manifestato in più di un'occasione il desiderio di fuggire dal convento; peraltro più volte aveva ingiuriato il confessore che gli aveva proibito di incontrare i frati: «L'ho sentita a dir che l'è un porco, poltron, aseno, mecanico. "Che credelo far! Et ho ben tanto poder se ben non son zentildonna che andarò dal Patriarca, dai Presidenti et se bisognerà mandarò a Roma", et l'ho sentita a dir da lei queste parole, così

---

<sup>519</sup> *Ibidem.*

<sup>520</sup> *Ibidem.*

come l'ha mandà via i frati, et come el non vol, che lei parli alli frati, così la faria mandar via lui vergognosamente»<sup>521</sup>. La denuncia di suor Deodata sarebbe stata dunque una vendetta contro il confessore che era stato l'unico ad avere avuto il coraggio di interrompere forzosamente i suoi non limpidi rapporti con i frati di S. Antonio. Avallano la versione della priora anche le monache interrogate nel processo: prima fra tutte suor Philippa Georgio, monaca professa di settanta anni, che di suor Deodata dice: «Che la fosse strupia della lengua come l'è strupia del resto!»; «Sempre l'ha habu mala lengua, né mai dice ben de alcun»; «Lei andava sola da essi [i frati Illuminato e Bastian] e tanta libertà li ha fatto scavazzar il collo»; e ancora: «L'ho sentita a maledir padre, et madre, et chi l'ha messa monega, et l'ho sentita dir mal de Zorzi da Tonda suo cugnado che mai l'ha fatto ben, che l'ha ruinà casa sua, et de so padre»<sup>522</sup>. Anche suor Benedicta Gratarola, professa di sessantacinque anni, rivela particolari sinora ignoti nella ricostruzione processuale della vicenda su suor Deodata: «L'ho represa più volte perché la tratta così mal so madre perché dapoi che l'è morta, la ghe biastemava l'anima»<sup>523</sup>. Ancora: suor Seraphina, professa di settantasei anni, ricorda come suor Deodata non fosse mai stata una monaca obbediente, vivendo sempre da «conventualuzza». Fra gli insulti di Deodata al confessore ricorda di averle sentito dire: «El primo boccon che'l se mette in bocca se posselo strangolar, et che la se vol cavar un occhio ad ella per cavarne doi al compagno»<sup>524</sup>. «Non era fin delle mormorationi che si facevano nel monasterio per la sua amicitia con questi fratj»<sup>525</sup>, riferisce invece suor Inocentia Gambarella, professa di settantasei anni. Il ritratto che emerge dalle deposizioni delle monache del convento, è quello di una realtà molto più

---

<sup>521</sup> *Ibidem.*

<sup>522</sup> *Ibidem.*

<sup>523</sup> *Ibidem.*

<sup>524</sup> *Ibidem.*

<sup>525</sup> *Ibidem.*

complessa di quanto si era potuto sospettare dalla lettera di denuncia del gennaio 1570: all'interno del convento si era aperta una vera e propria faida interna, in cui la fazione più forte, cui facevano capo la priora, il confessore e un ristretto gruppo di monache, era stata apertamente sfidata da suor Deodata in seguito a quello che la monaca riteneva essere un torto subito, quello, cioè, di non avere più il tacito assenso della comunità monastica circa i suoi rapporti con i frati di S. Antonio. È interessante notare come l'accordo sostanziale fra i due gruppi rivali venga meno a seguito dell'elezione del nuovo confessore e alla "alleanza" da egli stretta con la priora, anch'essa neoeletta. Le parole delle monache di S. Iseppo sono eloquenti a tale proposito: suor Christina Arcaina, professa di cinquantanove anni, oltre a ribadire di aver sentito molte volte Deodata imprecare contro i suoi genitori che l'avevano costretta a prendere il velo, si rivolge alla fine della sua deposizione al patriarca dicendo: «Monsignor Reverendissimo ve prego per l'amor de Dio che ne libere de questa creatura, acciocchè possiamo viver, et far le nostre orationi con l'animo quieto, se non come bone religiose, al manco come bone propane perché continuamente la ne tormenta tutte»<sup>526</sup>. Suor Deodata, con la sua volontà di squarciare il velo di ipocrisia sul quale si fondavano i rapporti di potere all'interno del monastero di S. Iseppo, era diventata un peso per l'intera comunità, una vera e propria spina nel fianco: è così che la definisce suor Gratiola de Benis, professa di cinquanta anni, che termina la sua deposizione con le seguenti parole: «Signor R.mo ve supplico per la misericordia di Dio, cavene questo spin de qua, acciocchè possemo viver in pace, non ne fe star in tanto fuoco»<sup>527</sup>. Ciò che era stato omertosamente tollerato per quasi undici anni (era da tanto, come vedremo, che suor Deodata intratteneva rapporti con fra' Illuminato e fra' Bastian) era diventato improvvisamente insopportabile per la comunità monastica che

---

<sup>526</sup> *Ibidem.*

<sup>527</sup> *Ibidem.*

doveva fare fronte comune nel respingere le accuse di cattiva condotta del confessore, della priora e del suo *entourage* screditando o quantomeno portando alla luce il passato non limpido e certamente meno “innocente” di suor Deodata di quanto si potesse evincere nella lettera di denuncia di sua madre. Virginia da Sole, monaca professa di cinquantotto anni, fornisce un utile indizio sul venir meno della pacifica convivenza fra le monache: una volta, poco dopo Pasqua, aveva scambiato qualche parola con la vecchia priora (suor Cipriana non era stata ancora eletta) che si era detta infuriata perché il confessore aveva proibito ai frati di S. Antonio di recarsi a S. Iseppo, «et se i non venirà S. Deodata metterà el monasterio sottosopra»<sup>528</sup>. Conoscendo le intemperie caratteriali di Deodata, l'ex priora, suor Valeria, aveva adottato un atteggiamento accondiscendente nei suoi confronti, tollerando alcune libertà che la monaca era abituata a prendersi. Anche suor Helena, altra professa di cinquantasette anni, riferisce che suor Valeria era estremamente preoccupata per la decisione del confessore di vietare qualsiasi tipo di rapporto fra Deodata e i frati di S. Antonio, e le aveva detto: «Questo padre vol far sta cosa, o Dio, S. Deodata se corrociarà, et instizzarà, et farà qualche gran ruina»<sup>529</sup>. Una volta aveva sequestrato una lettera scritta da Deodata a Francesco Marchioni (come abbiamo detto, non altri che fra' Bastian) in cui si leggevano parole non confacenti al linguaggio di una religiosa: l'aveva conservata come deterrente alle ingiurie di suor Deodata. Una vera e propria arma di ricatto nei confronti della monaca, la cui presenza in convento stava diventando sempre più ingombrante. La lettera venne poi bruciata alla morte della priora. Il 13 agosto 1571 Deodata viene chiamata a fornire alcuni chiarimenti circa i suoi rapporti con i frati di S. Antonio: sostiene che fra' Illuminato fosse suo parente e che non lo incontrava da almeno un anno. Per ben undici anni aveva ricevuto le visite

---

<sup>528</sup> *Ibidem.*

<sup>529</sup> *Ibidem.*

dei due frati, con cadenza bisettimanale. Nega di aver mai rivolto parole d'amore a fra' Bastian, come invece aveva sostenuto suor Cipriana. Ammette di aver mandato a fra' Illuminato, che si trovava temporaneamente a Padova, un cesto contenente bozzolai e biscotti che le erano stati a sua volta regalati da un cognato. Aveva cucito per i frati anche tre rocchetti, dietro fornitura di tela e doveva avere da fra' Bastian ancora undici ducati per via dei cappelli che egli aveva venduto. Nega di aver mai ingiuriato il confessore in seguito alla sua decisione di vietare le visite in monastero da parte dei frati. Quando Angelo Bressan viene riascoltato in merito alla vicenda, ribadisce la sua stima per il confessore delle monache di S. Iseppo e conferma i rapporti di suor Deodata con i due frati di S. Antonio. Unica voce fuori dal coro, in difesa della monaca, sarà quella di Mattheus del Ben, figlio del cugino della madre di suor Deodata. Sostiene che alla monaca venivano ingiustamente addebitate tutte le responsabilità della situazione esplosa a S. Iseppo e riferisce come nell'episodio del carnevale cui abbiamo fatto cenno, pre' Filippo fosse andato nella sua cella, insultandola e imprigionandola, avvalendosi della collaborazione di un fabbro per fare un «cadenazzo» e chiuderla dentro. Sostiene di aver saputo anche che il confessore avrebbe istruito le monache a testimoniare il falso «che per obviar un scandolo non è peccato di zurar sacramento falso “perché mi ve assolverò”»<sup>530</sup>. Purtroppo il processo si interrompe qui, non lasciandoci la possibilità di conoscere quali siano state le decisioni delle autorità sui protagonisti della vicenda. Tuttavia riteniamo il documento estremamente interessante anche perché mostra come le strategie difensive delle parti si fondino principalmente sullo screditamento degli accusatori: strada non particolarmente difficile da perseguire, quando nessuno dei protagonisti è totalmente innocente.

---

<sup>530</sup> ASVe, *ibidem*.

Ancora. Il 9 ottobre 1570 don Vitalij da Verona, professo nel monastero di S. Salvador a Venezia, viene interrogato in merito alle voci di cattiva condotta di due frati: don Tranquillo, padre generale dei frati di San Salvador e don Concordio, priore di S. Ambrogio di Agubbio. I due sono accusati di avere troppa familiarità con le monache del convento di S. Servolo. In realtà l'accusa è quella di aver promosso a loro "figlie spirituali" suor Regina e suor Elisabetta. Dalla testimonianza di don Vitalij, tuttavia, emerge un sistema molto più radicato e diffuso di rapporti tra i frati di S. Salvador e le monache di S. Servolo: almeno altri tre religiosi sarebbero colpevoli dello stesso comportamento criminoso dei due frati nei confronti dei quali è rivolto il procedimento penale. Sarebbero stati coinvolti, infatti, anche don Paulo Hebreo che avrebbe intrattenuto rapporti privilegiati con suor Costanza (una conversa del monastero), don Desiderio Greco (deceduto, però, al tempo del processo) e don Federigo, priore in S. Antonio, il quale si diceva avesse speso almeno ottocento ducati a S. Servolo nel gioco delle carte, dilapidando la dote del monastero che dirigeva. Erano molti i frati, secondo il testimone, che si vantavano pubblicamente delle loro relazioni con le monache di S. Servolo. Egli non saprebbe riferire di ragionamenti particolari intercorsi tra frati e monache ma – sostiene – «so ben che loro si gloriano di haver una certa amicitia, intrinsichezza et domestichezza»<sup>531</sup>. Don Vitalij sa per certo che don Concordio era stato pubblicamente ripreso da un gentiluomo, probabilmente parente della sua "figliola spirituale", a causa della sua continua frequenza al monastero. Peraltro, si mormorava che suor Elisabetta fosse venuta quasi alle mani con il frate a causa della gelosia che ella provava nei confronti di un'altra presunta favorita di don Concordio, suor Modesta, monaca presso il monastero del Corpus Domini. Don Concordio e don Paolo si intrattenevano spesso a S.

---

<sup>531</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.



Servolo, partecipando a banchetti e rappresentazioni teatrali effettuati dalle monache, spendendo altresì il loro tempo libero nel gioco dei dadi e delle carte. Le converse del monastero di S. Servolo, inoltre, si recavano spesso a Mestre in visita dei loro padri spirituali. Ciò che emerge con maggiore evidenza è che le relazioni tra i frati e le monache di S. Servolo non si strutturavano solo attraverso un rapporto di tipo spirituale: si mormorava insistentemente, infatti, di veri e propri sposalizi, «come [fra] mogier e marido»<sup>532</sup>. Un altro testimone, don Cirpianus de Venetia, professore nel monastero di S. Antonio e che frequentava S. Servolo per svolgervi gli uffici ordinatigli dai superiori, rivela che don Tranquillo e don Concordio avevano grande familiarità con suor Regina e suor Elisabetta alle quali spesse volte affidavano lavori di cucito. Anch'egli riferisce di aver sentito dire che don Concordio e don Paolo si erano recati a cena a S. Servolo. Riferisce di aver visto anche molte volte don Federigo recarsi in barca a S. Servolo, dove, come abbiamo detto, avrebbe dilapidato il patrimonio del monastero di cui era priore. Due monache converse del convento, suor Giacomina e suor Marina, ricambiavano le visite dei frati, recandosi spesse volte a S. Salvador e a S. Antonio, dove incontravano don Tranquillo e don Concordio. Sulla pratica degli sposalizi, il nostro testimone riferisce di aver sentito dire dal priore di Padova, don Nicola Tron, che «la vigilia della epiphania [...] sopravvenne el padre don Tranquillo, general, a posta per far pigliar per spiritual una monaca, che non mi ricordo el suo nome, a don Concordio da Venetia»<sup>533</sup>. Un altro testimone, riferisce come don Concordio si vantasse pubblicamente delle sue «pratiche» con le monache di S. Servolo e del Corpus Domini. Anche don Apollinarius de Ravenna conferma le malefatte dei frati chiamati in causa dagli altri testimoni:

---

<sup>532</sup> *Ibidem.*

<sup>533</sup> *Ibidem.*

Loro hanno tenuta strettissima [prattica] con non puocco dispendio del loco, anzi grandissimo, [...]. Essendo io a stretto ragionamento con molti et diversi, ho inteso che in S. Servolo don Concordio, don Tranquillo hanno fatto bancheti assai et hanno praticato pocco honestamente et in particular ragionando con el Padre Stefano da Medula, che hora è a Forlì el qual è stato visitatore, et Priore in S. Salvador mi disse che sapeva qualmente don Federico da Mantova et don Grisostomo da Bologna erano capitati in S. Servolo et havevano fatto attioni non degne da religiosi<sup>534</sup>.

Sembra che la posizione di don Concordio e di don Tranquillo si aggravi deposizione dopo deposizione, anche perché – sostiene ancora il nostro testimone – è «cosa pubblica nella religione da queste bande de qua, che loro andavano lì et stavano anco fino le 4 et 5 hore di notte»<sup>535</sup>. La testimonianza di don Apollinarius da Ravena è certamente quella più minuziosa: oltre a corroborare la tesi per cui don Tranquillo e don Concordio cenavano spesso in parlatorio o nella camera del confessore con le monache, egli riferisce anche come i frati giocassero a carte e a dadi in monastero e che «quando don Tranquillo perdeva dava li danari alle monache, et quando le monache perdevano lui tolleva robba de bottega»<sup>536</sup>. Cosa intende don Apollonius con togliere «robba de bottega»? È presto detto: «El si feva dar tanti basi»<sup>537</sup>. Inoltre sui presunti spozalizi dei frati con le monache riferisce:

Io me ricordo haver inteso che don Gregorio da Venetia, el qual hora sta a Bressa fu condotto a S. Servolo da don Concordio, non so certo, se vi era ancor don Tranquillo, et li fu data una monaca per amica spirituale, dove mi par a me che li desse l'anello et che facessero alcune cerimonie ma il frate dipoi lassando questa Prattica lo disse a molti et diversi, et in particolare a don Adriano da Luca, qual è hora in Ferrara ma sarà qui presto, et con meco si lamentò molte volte, che costoro non lo volevano vedere, perché non haveva volsuto seguitar quella amicitia di S. Servolo. Oltra di questo io so che la vigilia della Epiphania passata, over in quei giorni don Tranquillo menò don Cornelio [...] a S. Servolo per darli una spiritual dove che per la casa si diceva: «Don Tranquillo fa le nozze a don Cornelio!», perché l'ha menato a questo effetto a S. Servolo<sup>538</sup>.

---

<sup>534</sup> *Ibidem*.

<sup>535</sup> *Ibidem*.

<sup>536</sup> *Ibidem*.

<sup>537</sup> *Ibidem*.

<sup>538</sup> *Ibidem*.

Don Tranquillo, durante il Carnevale precedente si era assentato dal suo monastero per ben due notti, insieme a don Concordio e ad un altro frate di S. Salvador. Si mormorava che si fossero intrattenuti a cena a S. Servolo per poi vedere rappresentazioni di commedie inscenate dalle monache. Vennentinus Serena da Venetij, un altro frate professore del monastero di S. Salvador, uno degli ultimi testimoni ascoltati, riferisce come si fosse temuto di dover coinvolgere il patriarca per informarlo delle cattive abitudini dei frati in questione, perché la situazione era «tanto vulgar né loro la negavano perché non se schivavano de niun. *Dicens*: i se mandava presenti l'un con l'altro, et me ho ritrovato a veder a portar presenti alli frati sopradetti, cive, bozzolai, ovi freschi, et loro remandavano li cesti covertj, che non dava a mente ciò che vi era dentro»<sup>539</sup>. Don Tranquillo e don Concordio non si curavano neanche più di partecipare agli uffici insieme al resto della comunità monastica, distaccandosi dal gruppo per andare in cerca della compagnia delle loro spose-figliole spirituali. A S. Salvador era sotto gli occhi di tutti anche il malgoverno di don Federico, a causa delle spese dissipate che sosteneva e a causa del fatto che era spesso assente dal monastero per recarsi in visita a S. Servolo, dove anch'egli aveva una «monaca sua». Era ormai uso corrente – sostiene don Apollonius – tra i frati dire: «“Questa è la mia, questa è la tua. Non ghe far le corne alla tua!” et simili parole et questo che dico lo dico per essere notorio in monasterio che fino li muti el poleno dir non che havesse intrinsichezza con loro»<sup>540</sup>.

Ci sembra di poter sostenere che queste testimonianze dipingano un quadro certamente molto più articolato rispetto alla cornice di silenzio, ordine e obbedienza di frati e monache che i padri conciliari avrebbero voluto vedere regnare nei conventi. È evidente che ci stiamo occupando di casi limite in un certo senso: ma quanti altri conventi femminili (e maschili) vivevano situazioni

---

<sup>539</sup> *Ibidem*.

<sup>540</sup> *Ibidem*.

simili? È impossibile stabilirlo, posto che le autorità tendevano a ridurre al minimo, circoscrivendoli solo ai reati più gravi o alle situazioni più esplosive, i procedimenti penali nei riguardi dei religiosi.

Il 9 settembre 1601 il vicario generale del vescovato di Torcello viene sollecitato da alcune lettere scrittegli da suor Anna Marchi, monaca professa del monastero di S. Vito di Burano, ad effettuare un'ispezione nello stesso convento per rimediare ad un «eccesso» ivi occorso. Così, messer Angelo Boscherio si reca nel convento di S. Vito e, nel parlatorio esteriore, ne esamina la badessa, suor Seraffina Scientia. «Mons., le cose nostre non vanno bene»<sup>541</sup>, riferisce la donna, mostrandogli alcune lettere non datate che aveva rinvenuto nell'orto del monastero il 31 agosto. Sospettava che a scriverle per suor Colombina Busella fosse stato pre' Zuane da Ca' Fin, ex cappellano di S. Martino e mansionario della chiesa di S. Moro. La relazione fra la monaca e pre' Zuane era nota da molto tempo, tanto che la precedente badessa, suor Isabetta Nani, aveva già tentato di porvi rimedio, ma senza esito in quanto i due si erano premurati di portare avanti il loro rapporto in assoluta segretezza. Così suor Seraffina aveva continuato a monitorare la situazione, senza fretta, «perché ho voluto coglierla così, che non mi possa denegare [...]»<sup>542</sup>. La prima ad accorgersi che quel 31 agosto era stata lanciata una lettera nell'orto del monastero, era stata suor Cherubina che aveva immediatamente avvertito suor Anna Marchi (colei che aveva sollecitato l'intervento del vicario) e la badessa stessa. Le tre si erano recate insieme nell'orto, presso il punto del ritrovamento della lettera, imbattendosi in suor Colombina che in quel momento stava rientrando all'interno del monastero. Era evidente che la lettera fosse indirizzata alla religiosa perché a tutte era nota la relazione che essa intratteneva con pre'

---

<sup>541</sup> ASPVe, Antichi Episcopati Lagunari, Episcopato di Torcello, "Sententiarum", Cause Criminali, b. 1.

<sup>542</sup> *Ibidem*.

Zuane: peraltro «la medesima suor Colombina – continua la badessa nel suo esame – m’ha fatto pregar, et poi è stata essa medesima a pregarmi per l’amor di Dio, che non la meta in mano de superiori, ma che io le dia ogni penitenza, che più mi piace»<sup>543</sup>. Dopo questo primo interessamento alla vicenda passano ben sette anni prima che il vicario decida di interrogare pre’ Zuane da Ca’ Fin: siamo al 6 marzo 1608 e l’uomo riferisce di essersi recato a S. Vito di Burano negli anni precedenti solo una volta e per prelevare una certa quantità di denaro che gli spettava. Dalle finestre della sua abitazione posta proprio nei pressi del convento, si poteva vederne l’orto, al quale però non si poteva accedere direttamente: per tale motivo nega recisamente che, come gli aveva domandato Angelo Boscherio, «lui dalle sue fenestre habbi mai guardato monaca alcuna con la quale habbi fatto inchinate, sguardi, atti de basi, et abbracciamenti, et altri simil atti amorosi»<sup>544</sup>. Nei mesi successivi all’esame di pre’ Zuane, vengono raccolte le deposizioni delle altre monache del monastero: emerge che all’interno del convento si mormorava della relazione tra pre’ Zuane e suor Colombina, non solo perché la prima a parlarne era stata proprio la sorella della monaca coinvolta, suor Marieta, ma anche perché l’uomo aveva avuto spesso libero accesso al convento, in particolare alla cella di suor Colombina. Qualcuna tra le monache chiamate a deporre confessa addirittura di aver sentito suor Marieta dire, almeno in un’occasione, che avrebbe prelevato del vino bianco dalle provviste del convento per l’arrivo di pre’ Zuane. Suor Cherubina, peraltro, sostiene di aver visto molte volte pre’ Zuane buttare lettere nel cortile del convento, «dando esso certo segno con tosser, et schiarirsi, et così suor Colombina»<sup>545</sup>. Quell’ultimo giorno di agosto di sette anni prima, suor Cherubina aveva visto la monaca aggirarsi a lungo nell’orto del convento:

---

<sup>543</sup> *Ibidem.*

<sup>544</sup> *Ibidem.*

<sup>545</sup> *Ibidem.*

aveva capito perciò che stesse per accadere qualcosa di grave e i fatti le diedero ragione perché fu allora che venne rinvenuta la lettera, legata ad un sasso e che era stata tirata dal balcone dell'abitazione di pre' Zuane. In un'altra occasione, suor Cherubina aveva visto con i propri occhi l'uomo all'interno della cella di suor Colombina, ma non aveva rivelato nulla per timore. «Per l'amor di Dio – supplica la monaca nel suo esame – la R. V. provedi con ogni segretezza, accioché il monasterio non resti offeso. Vivemo de limosine per lo più, et come s'infamasse il monasterio in questi luoghi ci mancherebbe ogni aiuto»<sup>546</sup>. Come in ogni vicenda di questo tipo, anche in questo caso suor Colombina si era avvalsa della collaborazione di una sua consorella, suor Giulia: il sodalizio fra le due donne intimoriva le altre monache, che temevano di poter essere avvelenate. Tutte le testi concordano nel sostenere che suor Colombina fosse una donna astuta, che doveva essere colta sul fatto per poter ammettere le sue responsabilità. Ella in effetti dapprima tenta di rigettare ogni accusa, ma nel suo secondo interrogatorio decide di collaborare alla ricerca della verità sulla vicenda: il 21 settembre 1608 rivela che quasi certamente la lettera rinvenuta anni prima fosse per lei; la badessa non sapeva nulla della vicenda, «se suor Cherubina non glie l'havesse detto. [...] Subito madonna scoverse questo, perché in questo convento non si tien niente di secreto»<sup>547</sup>. Rispetto alla sua amicizia con pre' Zuane sostiene: «Sono da 4° anni che io ho amicitia con detto pre Zuane, et mi ha scritto diverse lettere, ma sono da due mesi che non mi haveva scritto altra lettera che quella che fu trovata, né io a lui, perché non voleva più sua amicitia, sapendo che suor Cherubina me l'haveva da fare, la quale prima me l'haveva posto in gratia per farmi scavazzar il collo»<sup>548</sup>. Nonostante lo scambio di missive con pre' Zuane, Colombina, secondo quanto

---

<sup>546</sup> *Ibidem*.

<sup>547</sup> *Ibidem*.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

ella stessa sostiene nel suo esame, non aveva mai parlato con l'uomo e quando si era risolta a interrompere tale amicizia, suor Cherubina, che avrebbe giocato il ruolo di mezzana nella relazione fra i due, aveva tentato di dissuaderla in ogni modo. Anche in questa vicenda, come in alcune altre di cui parleremo nelle prossime pagine, si sospetta che suor Colombina avesse fornito copia delle chiavi del convento al suo amante: ma l'imputata nega strenuamente, così come nega di averlo mai introdotto all'interno del monastero, tantomeno nella sua cella. Tutte le monache del monastero, riferisce ancora suor Colombina, sapevano della sua amicizia con pre' Zuane «et io fui la prima che scrissi a pre Zuane così messa suso da suor Cherubina et io anche mentre era mondana haveva cognitione di questo pre Zuane, et lui di me. È vero anco che qualche volta lui ha buttato lettere dal suo balcone a me nell'orto, et io le riceveva, et gli rispondeva poi col mezo di questa dona [Catheruzza del Betta, precedentemente citata]»<sup>549</sup>. Si tratta di una piena ammissione di colpevolezza da parte della monaca imputata: fu suor Colombina al principio a ricercare l'amicizia di pre' Zuane, scrivendogli per prima, seppur «messa suso» da suor Cherubina.

So ben che ve ne sono anco delle altre [monache] – incalza, alludendo, nel suo interrogatorio suor Colombina – che havevano di queste amicitie, che se io havessi voluto portar le lettere alli superiori, haverei fatto apparere la verità. Non so io che suor Cherubina teneva pratica col medico passato?<sup>550</sup> Et che suo padre chiamato

---

<sup>549</sup> *Ibidem*.

<sup>550</sup> In effetti nel faldone delle cause criminali dell'Episcopato di Torcello esiste una sentenza, datata 4 novembre 1589, contro Cherubina Scientiam, monaca presso il monastero di S. Vito di Burano: la causa dell'imputazione non viene riportata nella sentenza in cui, tuttavia, viene fatto cenno a tale Mattheus Minio, medico di Burano; non possiamo dire con certezza se si tratti di uno degli scandali cui accenna suor Colombina nel passo del suo interrogatorio che abbiamo appena citato; effettivamente, come vedremo, il medico presunto amante di suor Cherubina si sarebbe chiamato, secondo quanto riferito da Colombina stessa, Zuane Cremonese e non Mattheus Minio. Non sappiamo dunque se la monaca protagonista della sentenza del 1589 (diciannove anni prima, cioè, della vicenda cui ci stiamo interessando in queste pagine) sia la stessa suor Cherubina chiamata in causa da Colombina. La sentenza, impone alla monaca di essere trasferita in una cella senza finestre sulle vie pubbliche di Burano e la priva di voce attiva e passiva in Capitolo. Cfr. ASPVe, *ibidem*. Mattheus Minio, invece, la cui relativa sentenza

m. Gasparo Comandador veniva ogni festa a visitarla, et portarli lettere simile a questa [cioè quella che è in mano al vicario e che è stata rinvenuta nell'orto]? Et possono esser da sei mesi che io ho veduto simili lettere, che se io l'havessi voluta tradire, come ha fatto a me, l'haverei fatto, et anco al presente continua questa pratica mediante suo padre. Il medico ha nome m. Zuane Cremonese, ma non vien qua, perché è bandito per questo, essendo stato accusato di venir qua tutto il dì et star alle fenestre<sup>551</sup>.

Al contrario di suor Colombina, pre' Zuane rimane fermo nel negare ogni addebito: chi lo accusa, sostiene come del resto molti degli imputati in questo tipo di vicende, lo fa per calunniarlo. Egli si pone in conflitto con tutte le monache del convento che avevano fatto fede della sua relazione con suor Colombina. È un atteggiamento ricorrente nei processi di cui ci stiamo interessando: mentre le donne tendono a confessare più facilmente le proprie responsabilità, nella speranza di una sorta di riabilitazione, gli uomini prospettano spesso scenari di presunti complotti orditi ai loro danni. In ogni modo, poiché pre' Zuane si ostina a negare ogni suo coinvolgimento nella vicenda, il vicario decide di mostrargli la lettera in suo possesso: l'uomo sostiene che il carattere della missiva sia molto simile al suo, sebbene non sia stata scritta di suo pugno. Dopo aver raccolto altre deposizioni sulla vicenda, il 26 aprile 1608 viene emessa la sentenza contro la monaca:

priviamo essa Suor Colombina rea conventa et confessa, dei parlatorij, fenestre pubbliche, porta et horto, et anco della voce attiva del capitolo, et quanto alla voce passiva dell'obbedienza dei detti parlatorij, porta, sagrestia, et horto, et questo a beneplacito di Mons. Ill.mo et R.do Vescovo con dichiarazione che se la sudetta suor Colombina contrafarà mai alla presente nostra sententia et cose sopradette debba star 3 mesi continui nella preggion formale di detto monasterio serata, [*et hor toties quotiens*] et nondimeno benignamente seco procedendo, per gratia li concedemo, devante il detto tempo fino ad altro ordine del sopradetto Ill.mo che possa essa suor Colombina dal parlatorio interiore alla fenestra interiore parlare con suoi padre, madre, fratelli, sorelle, barbani et amede, con la presentia però della

---

abbiamo rinvenuto in: Codice Cicogna 2683, «Registro di sentenze criminali circa la trasgressione di Monache e Monasteri», era stato bandito in contumacia dall'intero territorio del Serenissimo Dominio per dieci anni, con una taglia per i suoi eventuali «captori», in caso di contraffazione al bando, di trecento lire.

<sup>551</sup> *Ibidem*.



Mad.a Abbadessa o de altre pro tempore, o con una delle Ascoltatrice, et non altrimenti né con altre persone come di sopra, le qual cose stante la liberiamo dalla sua cella assegnatali in luogo di preggione, commandando alla R.da M. Abbadessa che immediatamente a spese di essa suor Colombina debba far accommodar le veriadie di essa cella così che la parte di sotto per i duoi terzi verso il di sopra sia tutta di un presso fitta, et immobile che non si possa aprire, et il rimanente del terzo di essa parte di sopra sia commodato in due fenestre che si possino aprire per necessario bisogno di essa s. Colombina, et così dicemo<sup>552</sup>.

Abbiamo deciso di riportare per intero la sentenza di condanna di suor Colombina, perché è una delle poche esistenti contro una religiosa coinvolta in reati di questo tipo. Le autorità laiche come i provveditori sopra i monasteri, infatti, non avevano facoltà di giudicare i religiosi che dovevano invece essere rimessi all'autorità del patriarca: purtroppo però la maggior parte dei documenti relativi al periodo di cui ci stiamo occupando, una volta conservati presso l'Archivio storico del Patriarcato di Venezia, sono andati distrutti nel XIX secolo<sup>553</sup>.

Torniamo, però, alle nostre vicende e spostiamoci a Chioggia, dove una situazione particolarmente grave turba il fluire tranquillo della vita all'interno del monastero femminile di S. Croce: il 25 agosto 1612, infatti, viene ritrovata a Venezia, nella casella delle denunce dei provveditori, una lettera scritta da un anonimo che chiedeva di rimanere tale «per salute della propria vita»<sup>554</sup>, nella quale si rendeva noto che, nella città di Chioggia appunto e, nella fattispecie nel monastero di S. Croce, una madre, «con la continua sugestione d'un tristo prete, è non solo caduta ma sepolta nelli vitij della lussuria, et della sfrenata libidine»<sup>555</sup>. Il «tristo» prete era Battista Cavazzeni, «et particolare questa continua pratica del detto Prete con essa Monaca mia Parente passa non solo in continuo uso, ma in commune mormoratione, et universale scandolo, con gran

---

<sup>552</sup> *Ibidem*.

<sup>553</sup> Cfr. Mary Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, op. cit., p. 138.

<sup>554</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 264.

<sup>555</sup> *Ibidem*.

offesa della reputatione della nostra casa sempre honorata»<sup>556</sup>. Il denunciante, preoccupato per l'onore e la rispettabilità della sua famiglia, si rivolge ai provveditori sopra i monasteri per ottenere l'istruzione del processo, «sperando che dalla religiosa mano di VV. SS.rie Ecc.me sarà con la suprema autorità del loro grandissimo tribunale provveduto a inconveniente tanto importante, et che alla detta persona leverano quell'obbligo, nel quale s'attrova per causa di sangue et d'honore, il che sarà con castigare, et punire condegnamente il predetto Prete [...]»<sup>557</sup>. Cavazzeni, secondo la denuncia, non solo avrebbe commesso peccato carnale con suor Eugenia Muschiera, ma se ne sarebbe vantato e avrebbe indotto altri a cedere alle stesse tentazioni carnali. L'anonimo, che si dice non interessato a citare i nomi delle altre monache che sarebbero coinvolte nello scandalo, è pronto però a fornire alcuni importanti indizi sullo smarrimento in cui si stava venendo a trovare la città di Chioggia: nei giorni passati, dice, si era mormorato di una presunta gravidanza di due monache, l'una del convento di S. Croce, l'altra del monastero di S. Caterina, anche se le autorità non avevano ritenuto di dover intervenire. Emerge dalla lettera ricevuta dai provveditori che pre' Battista abbia scritto molte missive a suor Eugenia e abbia avuto l'ardire di varcare la soglia del convento in compagnia di alcuni compagni di brigata distruggendone l'orto e disturbandone la quiete. Dopo quell'episodio, la badessa si era rivolta al vescovo che, tuttavia, non aveva voluto procedere all'approfondimento della vicenda «per l'affetto che portava al sudetto Cavazzeri, et per non dar maggior scandolo a tutta la Città»<sup>558</sup>. Una notte di qualche tempo più tardi, pre' Gasparo Betin, canonico di Chioggia, si era fatto carico di allertare la badessa del monastero sulle presunte intenzioni di Cavazzeni: quest'ultimo si era lasciato infatti sfuggire con un sacerdote

---

<sup>556</sup> *Ibidem.*

<sup>557</sup> *Ibidem.*

<sup>558</sup> *Ibidem.*

deceduto al tempo del processo, che quella notte stessa si sarebbe voluto recare in convento «a goder» suor Eugenia. Per questo motivo, quella notte, tutte le monache del convento si erano armate di legni e sassi per difendersi dall'eventuale incursione del prete, che, tuttavia, non ebbe luogo. L'anonimo denunciante, nella sua lettera, suggerisce ai provveditori di interrogare i testimoni fuori dalla città di Chioggia, a Venezia e in assoluto segreto, «perché essendo il scelerato Prete sagacissimo facilmente conscio della sua colpa, prenderà la fuga»<sup>559</sup>. Così, il 5 settembre 1612 viene esaminato uno dei primi testi citati nella denuncia: si tratta di Giulio di Martino Calegher, commerciante chiozzotto, il quale conferma che Cavazzeni era solito recarsi nella chiesa adiacente al monastero di S. Croce, alla volta del coro dove si trovavano le monache, intrattenendosi in conversazione con suor Eugenia dopo il Vespero. Queste pratiche – sostiene il nostro teste – perduravano da almeno tre o quattro anni. Giulio Calegher conosceva personalmente fra' Battista Cavezzani il quale una volta gli aveva chiesto in prestito una casacca, un cappello alla schiavona e una manopola. Alla sera, il teste aveva poi visto fra' Battista, camuffato dagli indumenti che gli erano stati forniti, in compagnia di altri due uomini (che non riconobbe, ma che immagina fossero pre' Zuanne Boscolo e Francesco Murer, «spicier») entrare nel monastero di S. Croce e distruggerne l'orto. Quando l'indomani pre' Cavazzeni restituì gli oggetti che aveva ricevuto in prestito, Giulio gli chiese se fosse davvero lui l'uomo che aveva visto entrare in convento. Il frate dapprima lo negò, ma poi glielo confessò candidamente, precisando però che non aveva commesso nulla di illecito, se non ridere un po' e mangiare bozzolai. Dopo quest'episodio, Giulio seppe che la badessa aveva mandato a chiamare il vescovo e il vicario dolendosi con loro per i danni subiti nell'orto. Un'altra sera pre' Cavazzeni chiese in prestito a Giulio un lume per

---

<sup>559</sup> *Ibidem*.

leggere una missiva che portava con sé, letta la quale era scoppiato in una fragorosa risata. Erano tutti atteggiamenti sospetti, considerando peraltro che per tutta la città di Chioggia si mormorava della cattiva reputazione del prete. Sembra che Cavazzeni si recasse a S. Croce dapprima con «scale di corda»<sup>560</sup> e poi con chiavi false, cosa che il prete stesso aveva confessato a Giulio Calegher, spiegandogli come pre' Boscolo avesse fatto copiare<sup>561</sup> la chiave di entrata del convento, grazie ad un calco in cera a sua volta fornitogli da suor Eugenia. «Esso mi haveva detto altre volte – spiega Calegher – che l'andava in monestier, prima per orto con una scala de corda, et dopo con la chiave che l'haveva fatto far»<sup>562</sup>. Quando i provveditori chiedono se il prete gli avesse mai confessato ciò che facesse con suor Eugenia, Giulio risponde: «El me diseva che'l la basava, che'l la toccava, ma che'l no ghe feva altro. *Subdens*: da quattro, cinque, o sei anni fu ingravedata una monaca conversa di quel monestier fu detto da un frate, et che'l fu anco bandito»<sup>563</sup>. Il teste sa di non essere l'unico a conoscenza delle malefatte del Cavazzeni: egli infatti si vanagloriava delle sue imprese per tutta la città, turbando le monache di S. Croce che si lamentavano delle sue diffamazioni. Era di pubblica fama che godesse dell'«amicizia» carnale di suor Eugenia, con la quale si scambiava continuamente doni attraverso la connivente intermediazione di Ancilla Balbi, già servitrice di alcune monache di S. Croce, che per questo venne bandita dal frequentare il monastero. Un'ultima chiosa ci sembra interessante nella deposizione di Giulio Calegher: anche a S. Caterina una monaca era rimasta gravida di un frate di S. Domenico, «ma –

---

<sup>560</sup> *Ibidem*.

<sup>561</sup> Da un fabbro di Venezia che aveva bottega a Venezia in Ca' Zustignan e al costo di un cecchino. Verranno effettivamente interrogati durante il processo alcuni garzoni e apprendisti di botteghe di fabbri, anche sotto promessa di immunità qualora si fossero assunti la responsabilità di aver commesso una tale leggerezza (copiare, cioè la chiave di un monastero di clausura femminile), senza però riuscire ad identificare il fabbro che aveva fornito la chiave a Zuanne Boscolo.

<sup>562</sup> ASVe, *ibidem*.

<sup>563</sup> *Ibidem*.

riferisce – la è cosa vecchia da 4 anni, la munega fu serrada fra 4 muri et el frate fu bandido»<sup>564</sup>. Il 13 settembre 1612 le autorità inquirenti ordinano la detenzione di fra' Battista Cavazzeni. Antonio Lombardo, podestà di Chioggia, fa eseguire l'ordine il successivo 6 ottobre. Intanto i provveditori chiedono a Lombardo di far convocare presso il loro tribunale a Venezia alcuni testi e ordinano anche di consegnare al fante dell'ufficio, Zuanne Bernardin, tutte le scritture eventualmente rinvenute nella dimora di Battista Cavazzeni. Gasparo Bettin, canonico di Chioggia, chiamato a deporre il 25 ottobre, era stato fino a due anni prima il confessore delle monache di S. Croce. Aveva avuto dunque modo di confrontarsi più volte con la badessa sul comportamento di fra' Cavazzeni e ne aveva raccolto le lamentele. Il prete frequentava infatti molto assiduamente la loro chiesa; per questo Bettin aveva deciso di affrontare Cavazzeni facendogli notare come la cosa potesse dar adito a qualche mormorio, ma il prete si era giustificato dicendogli che la sua continua frequenza a S. Croce era dovuta ad un voto che aveva fatto. Anche Silvio Doria, barcaio nei pressi del monastero e che a S. Croce aveva una figlia monaca, - sostiene Bettin - si era lamentato della continua presenza di Cavazzeni nei pressi del convento. Il teste riferisce di sapere anche che una volta il religioso dovette presentarsi presso il parlatorio del convento per giustificarsi con alcune monache che gli avevano mosso esplicitamente alcune accuse. Bettin riferisce di aver sentito dire che il prete, quando si trovava in chiesa, si avvicinava all'altare della "Madonna vestita", che si trovava poco lontano dal coro delle monache, per scambiarsi nascostamente delle fugaci parole con suor Eugenia. Un altro teste, Giulio Cassetta, interrogato il 26 ottobre, riferisce che pre' Cavazzeni gli aveva mostrato tre pertugi all'altezza del muro del monastero di S. Croce grandi all'incirca come un pugno e alti da terra quanto due uomini, in

---

<sup>564</sup> ASVe, *ibidem*.

corrispondenza dei quali vi era una finestra attraverso cui le monache potevano parlare con i loro eventuali interlocutori al di fuori del monastero. Giulio, in realtà, almeno per quanto si mormorava in città, avrebbe avuto un conto aperto con Cavazzeni: si diceva infatti che quest'ultimo avesse avuto una relazione anche con sua moglie, motivo per il quale fra i due era intercorsa addirittura un'archibugiata. Il teste riferisce comunque di aver saputo da Cavazzeni che una sera si era recato in monastero insieme ai preti Boscolo e Vianello, «ma che suor Regina di Grassi dalla qual andava il Vianello non l'haveva grato per esser brutto ma che la mostrava di haver più caro Francesco Murer [...]»<sup>565</sup>. Non sappiamo se la circostanza cui si riferisce Giulio Cassetta sia vera, ma se lo fosse, anche solo parzialmente, testimonierebbe non solo la piena corresponsabilità delle monache nella vicenda che stiamo tentando di ricostruire, ma anche la loro azione attiva, in alcuni casi, nello scegliere "amanti" che più fossero loro congeniali. In ogni modo, riferisce ancora Giulio Cassetta, nonostante Vianello raccontasse spesso, come Cavazzeni, le sue bravate, in pochi in città davano peso alle sue parole, per essere conosciuto come un personaggio eccentrico e un po' megalomane. Il 14 novembre i provveditori stimano sia giunto il momento di ascoltare le difese di Battista Cavazzeni alla presenza del vicario patriarcale. L'uomo, che si trovava in prigione da due mesi, sostiene di non aver mai avuto conversazioni con le monache di S. Croce e che mai nessuno lo aveva ripreso per i suoi comportamenti. Solo una volta il confessore gli aveva domandato per quale motivo si trovasse nella chiesa frequentata dalle monache ed egli gli aveva spiegato che era per via di un voto che aveva fatto qualche tempo prima e che lo impegnava a frequentare sette chiese due volte alla settimana nell'arco di un anno. Sostiene di aver probabilmente scritto lettere d'amore, copiandole dai

---

<sup>565</sup> *Ibidem*.

libri del Parabosco o di altri poeti solo per un mero esercizio e soprattutto senza mai recapitarle ad alcuna monaca: «Me essercitavo la man nel scrivere, le tenivo [le lettere copiate] in scarsella, e non ne facevo altro»<sup>566</sup>. Sono molte le domande dei provveditori che rimangono inevase dall'imputato, che risponde con molti «non ricordo» e troppi «mi pare». I giudici gli fanno perciò notare che, sebbene alcune circostanze cui si riferiscono le loro domande si siano svolte in un arco temporale non prossimo, difficilmente possano essere non richiamabili alla memoria.

Nel frattempo, un'altra lettera anonima viene ritrovata nella casella delle denunce. Tra l'altro vi si leggeva:

consolattomi che quella vendetta che per stimolo di mondana reputatione a mi si conveniva sia stata benignamente ricevuta, et in parte essercitata dalla religiosa carità di cotesto Eccelso sacrario, col far retener et poner prigione il sudetto sacerdote Cavacceni, convengo di quanto hanno VV. Ecc.me sin hora operato pregando Dio Benedetto che ad esse conceda quella maggior felicità, che sanno desiderare. Ma perché nulla sarebbe la retentione di così scelerato huomo quando non restassi comprobata l'offesa fatta all'honor mio col mezo sudetto della persona di sor Eugenia Muschiera, monaca indegna in Santa Croce di Chioza, così come si rende indegna et immeritevole della congiuntione del mio sangue, sto reverentemente et supplico con ogni humiltà le Ecc.me VV. che si degnino ordinare la continuatione del processo, sperando io stravagiatissimo parente, che non lasceranno VV. Ecc.me Ill.me insanabili quella piaga di honore, che mi stesso, et tanti altri consanguinei sommamente travaglia per così grave offesa<sup>567</sup>.

Era un incoraggiamento a proseguire nelle indagini della vicenda che aveva colpito così duramente l'onore della famiglia di suor Eugenia Muschiera. In ogni modo, visto l'andamento del processo e le deposizioni dei tanti testimoni, i provveditori ordinano l'arresto anche dei preti Boscolo e Vianello. Quest'ultimo, però, sembra essere scomparso dalla città di Chioggia, nonostante gli sforzi del podestà e la disponibilità dei provveditori di fornirgli

---

<sup>566</sup> *Ibidem.*

<sup>567</sup> *Ibidem.*

ulteriori rinforzi per le ricerche del latitante. Pre' Boscolo, invece, incarcerato e ascoltato qualche giorno dopo, si dichiara totalmente estraneo ai fatti. Nel frattempo, nella città di Chioggia le voci continuavano ad infittirsi: si mormorava che due o addirittura tre monache di S. Croce fossero in stato di gravidanza e che una, probabilmente suor Regina (la presunta amante di pre' Vianello), avesse abortito. Alessandro Boscolo, parente alla lontana di uno degli imputati e arcidiacono vicario del Capitolo di Chioggia, riferisce che dopo la detenzione di Cavazzeni gli venne richiesto dal confessore delle monache di S. Croce, pre' Andrea Bacci, di dare licenza (peraltro mai ottenuta) a madonna Antonia, madre di suor Regina, di stabilirsi per qualche tempo nel monastero per aiutare sua figlia che al tempo si trovava inferma. I sintomi della malattia erano febbre e gonfiore del ventre, per questo si mormorava che si trattasse di una gravidanza. Nel frattempo l'inchiesta si allarga ulteriormente: viene recapitata ai provveditori un'altra lettera anonima in cui si denunciava che nella vicenda che aveva investito il monastero di S. Croce aveva avuto un ruolo di primo piano anche pre' Tomaso Scarpa, il quale peraltro non era nuovo alle autorità. L'uomo, si denunciava, avrebbe intrattenuto rapporti quantomeno poco limpidi con suor Giacinta Zuccarina, anche se la cosa viene strenuamente negata dalla massara di pre' Scarpa: «Altro negotio ch'io sappi non è passato tra la detta monaca e pre Tomaso che de lavargli i colari et esso di madarghe qualche presente»<sup>568</sup>. Nel giugno 1613, dopo una serie di altri interrogatori e deposizioni, viene ascoltata anche suor Cecilia Vianella, già badessa del monastero di S. Croce, la quale tenta di sminuire l'intera vicenda: gli imputati non frequentavano troppo spesso la chiesa né i parlatori del monastero, Cavazzeni vi si recava sempre in compagnia del vescovo Prezzato (di cui era uno dei servitori) e comunque mai si intratteneva in conversazione con le

---

<sup>568</sup> *Ibidem*.



monache. Quando le viene chiesto di rievocare l'episodio dell'incursione degli imputati nell'orto del convento, sostiene di non ricordare: cosa piuttosto anomala, notano i provveditori, considerando che era stata molto turbata dall'accaduto, tanto da chiamare in causa il vescovo. In generale tutte le monache interrogate si mostrano molto reticenti a parlare, forse perché ritengono che una condanna per i tre preti equivarrebbe ad una condanna per l'intero monastero, causandone il definitivo disonore. Così, tutte ribadiscono unanimi la versione edulcorata della badessa. Anche suor Regina sostiene di conoscere gli imputati solo di vista, di non aver mai ragionato con pre' Vianello e di non sapere che vi fossero dei pertugi nel muro del convento. Le vengono chieste spiegazioni anche sulla sua presunta malattia, ma ella si mostra incapace di spiegarne i sintomi e riferisce che sarebbe stato meglio chiedere lumi sulla diagnosi al medico che l'aveva visitata, Antonio Valsecchi. Suor Eugenia ha lo stesso atteggiamento poco collaborativo con le autorità: «Vi opponete a cose troppo manifeste»<sup>569</sup>, esclamano i giudici, che l'avvertono di come sia di pubblico dominio che il Cavazzeni l'abbia baciata e abbia avuto con lei «tatti illeciti». Peraltro gli imputati avevano dimostrato di conoscere l'arredamento della sua cella e quello delle altre monache coinvolte nella vicenda, per cui era evidente che vi fossero stati ospitati. Suor Giacinta Zuccarina riferisce invece di conoscere pre' Tomaso Scarpa da tredici anni, anche se non lo avrebbe visto spesso. I due sarebbero stati, sempre secondo la monaca, «fioli de zermani»<sup>570</sup>, dunque parenti. Si incontravano una volta al mese – sostiene suor Zuccarina – solo per mezz'ora e sempre alla presenza di una supervisora. I giudici si dicono molto perplessi che i loro incontri durassero per così breve spazio di tempo e comunque, sottolineano, anche se pre' Scarpa fosse stato suo parente di terzo grado non avrebbe avuto diritto di visitarla senza licenza: licenza che suor

---

<sup>569</sup> *Ibidem.*

<sup>570</sup> *Ibidem.*

Zuccarina reclama essere stata rilasciata dal vescovo. La monaca nega di conoscere pre' Boscolo, anche se ai giudici risulta che avesse contatti con lui da almeno tre anni e che spesse volte vi si era intrattenuta in conversazione attraverso i pertugi del muro del convento: «Mi non son sta per terza che non ne so niente, ma non credo che sia vero ne anco delle altre due»<sup>571</sup>. Anche riguardo Ancilla Balbi, che i provveditori definiscono «mezzana nelli vostri amori»<sup>572</sup>, suor Zuccarina ha lo stesso atteggiamento: sostiene di averla vista pochissime volte in convento. Il 18 giugno 1613 i provveditori scrivono al nuovo podestà di Chioggia, Francisco Pisaro, affinché intimi a pre' Zuanne Vianello e a pre' Tomaso Scarpa di presentarsi, entro i successivi otto giorni, nelle prigioni del Consiglio dei Dieci per esporre le loro difese. Il podestà risponde però che nonostante i suoi sforzi e quelli del ministro da lui incaricato per cercare i due imputati, pre' Vianello e pre' Scarpa risultano scomparsi da Chioggia: il primo in particolare è latitante già da molti giorni e il secondo sembra non avere più nessuna dimora in città. Nel frattempo, sempre nel giugno 1613, un'altra lettera, questa volta firmata da suor Giacinta Zuccarina, arriva nelle mani dei provveditori:

Molto Ill.re Sig.r mio

Dopo l'esamine fatto da V. S. habbiamo conferito fra noi questo nostro caso così grave et importante et dalle parole interrogate a noi venimo a considerare che quelli retenti con il compagno con le sue bugiarde et mal dicente lingue a ditto falsamente quanto è sta notificato alla giustitia se questo è vero io con li dui compagne sospitte ginuflesse a terra con le braccia aperte dimandiamo giustitia ha [sic.] Dio a quelli Eccell.mi S.ri acciò che impunito non resta così grave peccato di haver disonorato questo nostro povero ma onorato monasterio e non solo il monasterio ma anco le nostre famiglie e per esser una infamia talle contra ogni verità divulgata quasi da per tutto fa che restiamo con poca reputatione tal che si questo viene dalle boche loro siano castigati severissimamente si anco questo è inventione di maligni siano similmente castigati acciò che niuno non habbi più ardire far simil delito di livar la fama alli sposi di Giesù Cristo tanto più che noi non sappiamo cosa niuna e Dio mi

---

<sup>571</sup> *Ibidem.*

<sup>572</sup> *Ibidem.*

sia testimonio lui di tal cosa qui finisco per hora e li prego dal S.or ogni compita felicità in sua santa gratia<sup>573</sup>.

Qualche giorno dopo, Alvise Zuccarini, il fratello della monaca che aveva scritto la lettera testé citata, riferisce di aver parlato con sua sorella «la qual trovai tutta confusa»<sup>574</sup>, per il grave momento di difficoltà che stava vivendo il monastero a causa delle calunnie che erano state mosse contro di lei e contro le altre due suore implicate nella vicenda, suor Eugenia e suor Regina. Ad Alvise, suor Giacinta confessa però di non aver detto tutta la verità ai provveditori che l'avevano interrogata:

Mi disse – spiega l'uomo – che [gli imputati] venivano continuamente in gesia, che se suppiavano il naso, et se schiarivano vardando sempre verso il coro dove esse munege erano alle loro orationi in tempo de i loro vesperi, et che questo facevano quando ce erano anco gente in gesia, me disse anco che se i haveva represi molte volte con dirli anco vilanie, come «furfanti, marioli, con chi credete haver da fare? Andate a far i fatti vostri pel vostro megio» et loro se ne ridevano con responderli che haveriano fatto anco peor<sup>575</sup>.

Suor Zuccarina, che come abbiamo visto nel suo interrogatorio aveva sminuito l'intera vicenda, aveva spiegato a suo fratello di aver scelto tale strategia difensiva, come del resto tutte le altre monache di S. Croce, per timore che lo scandalo avrebbe investito la rispettabilità e l'onorabilità del convento. Anche il confessore aveva consigliato alle monache una certa prudenza nell'ammettere che gli imputati fossero abituali frequentatori del convento e da più parti si diceva «che essendo essi condannati saria stato el beasimo del monastier»<sup>576</sup>. Nel frattempo, il 28 giugno, pre' Vianello decide di presentarsi in tribunale per dichiararsi innocente rispetto alle accuse di essere entrato a S. Croce con scale di corda e chiavi false e «haver usado carnalmente con una

---

<sup>573</sup> *Ibidem.*

<sup>574</sup> *Ibidem.*

<sup>575</sup> *Ibidem.*

<sup>576</sup> *Ibidem.*

monaca»<sup>577</sup>. Il negare, anche fatti evidenti, spiegano i giudici «non vi escusano, ma accrescono le vostre colpe»<sup>578</sup>. Tuttavia l'imputato rimane fermo nel rigettare tutti i capi di accusa a suo carico. Qualche giorno dopo viene riascoltato anche pre' Cavazzeni il quale seguita a negare di aver mai ricevuto doni né di aver turbato la quiete del monastero; i giudici sono infastiditi dal suo continuo puntualizzare le loro stesse domande: Cavazzeni pretendeva infatti che si specificassero i tempi e le circostanze rispetto alle questioni che gli venivano poste e ciò irritava fortemente i provveditori che tendevano invece a porre domande molto generiche affinché gli imputati si sbilanciassero e cadessero in contraddizione. La sostanza dell'accusa per pre' Cavazzeni è che, essendo egli familiare e aiutante del vescovo Prezzato, si fosse fatto lecito di fare cose indecenti, godendo della sua potente protezione. Cavazzeni si difende sostenendo che il vescovo Prezzato non avrebbe ammesso indecenza alcuna, neanche da parte sua: e i giudici gli fanno infatti notare che nei rapporti con monsignor Prezzato c'era stato un momento di rottura, quando cioè il vescovo lo aveva letteralmente cacciato di casa, adoperandosi per trovare qualcun altro che lo aiutasse a servire la messa. Cavazzeni si difende spiegando che effettivamente era vero che i suoi rapporti con monsignor Prezzato avevano subito un allentamento qualche tempo prima, ma solo a causa di una banale discussione. Le accuse che gli sono mosse – continua Cavazzeni – sono falsità, rivestite di generalità «ma come benissimo sanno [V. S. Ill.me] vuole la verità esser nuda, sì che coperta si scuopre apertamente falsità»<sup>579</sup>. Dopo un confronto fra le lettere rinvenute in casa di Cavazzeni e le poesie del Parabosco, per verificare se effettivamente fossero state copiate, come sostenuto dall'imputato, o se fossero invece il frutto della sua vena artistica, ispirata dall'amore per suor

---

<sup>577</sup> *Ibidem.*

<sup>578</sup> *Ibidem.*

<sup>579</sup> *Ibidem.*

Eugenia, viene emessa la sentenza per gli imputati: pre' Tomaso Scarpa, contumace, viene condannato al bando dal Serenissimo Dominio per cinque anni e a una pena pecuniaria di duecento ducati; in caso di contraffazione sarebbe stato incarcerato per sei mesi fino a quando non avesse versato i duecento ducati nelle casse del Consiglio dei Dieci: da quel momento sarebbe dovuto tornare al bando. La taglia per i suoi eventuali «captor» sarebbe stata di mille lire. Pre' Battista Cavazzeni, pre' Zuanne Boscolo e pre' Zuanne Vianello vengono invece rispettivamente relegati a Corfù, a Zante e a Liesena, i primi due per sei anni e il terzo per quattro. Qualora avessero rifiutato la relegazione sarebbero stati banditi da tutti i luoghi della Serenissima per trenta anni. Se mai avessero rotto il confino sarebbero stati posti per un anno in prigione alla scadenza del quale sarebbe iniziato il loro bando. Anche per i loro eventuali «captor» la taglia sarebbe stata di mille lire. Alla fine della loro relegazione, pre' Cavazzeni e pre' Boscolo sarebbero stati da considerarsi banditi dalla città di Chioggia per venti anni, mentre pre' Vianello per quindici anni. Ovviamente ognuno dei quattro doveva ritenersi gravemente ammonito a non frequentare più i conventi femminili e a non parlare più con monache di nessuna sorta, neanche se fossero state eventualmente legate a loro dai gradi di parentela permessi dalla legge<sup>580</sup>.

---

<sup>580</sup> Qualche anno dopo l'emissione della sentenza e precisamente il 18 febbraio 1616 una nota, arrivata nelle mani dei provveditori, informava che i quattro preti, approfittando dei moti di quell'anno, si erano liberati dalla relegazione cui erano stati condannati ed erano tornati a Chioggia, noncuranti del bando che pendeva sulle loro teste. In particolare, sembra che pre' Zuanne Boscolo avesse ripreso a frequentare monasteri e chiese di monache, anche quelli di S. Croce. Qualche mese più tardi, nel maggio dello stesso anno, il "Collegio dei Sette Delegati sopra la Materia de Bandi, Relegati et Carcerati", accorda a due degli imputati condannati, pre' Boscolo e pre' Cavazzeni, la commutazione della loro pena: il primo, nei successivi venti giorni, avrebbe dovuto presentare «due buoni soldati forestieri di stato alieno» per servire in Friuli un anno intero, a sue intere spese; il secondo avrebbe dovuto presentare un uomo che servisse come soldato «a meza pagga». In tal modo sarebbero stati liberati dal bando, rimanendo però in vigore la seconda parte della condanna, che li impegnava a non frequentare più chiese o monasteri femminili della città di Chioggia. Cfr. ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 265.

In generale, dunque, il rapporto che intercorreva fra religiosi e monache si spiega in primo luogo con una questione di mera utilità: spesso le monache cucinavano e si occupavano del bucato per i frati; nella maggioranza dei casi, dunque, fra religiosi di diverso sesso esisteva un rapporto di tipo domestico; ma ovviamente tali contatti, più o meno estemporanei, potevano prendere, in qualche caso, la forma di una relazione amorosa o sessuale vera e propria. È difficile definire, da questo punto di vista, i rapporti dei frati Tranquillo e Concordio con le loro «mogli spirituali», che abbiamo incontrato nelle pagine precedenti. Si tratta solo di relazioni di tipo domestico o avevano anche un ritorno più specificamente sessuale?

Lo ribadiamo: in questo lavoro ci stiamo occupando di casi limite, tanto gravi da essere finiti nelle maglie della giustizia; ma l'importanza e la quantità dei disordini, a tutti i livelli, che persistevano nei monasteri femminili veneziani anche in epoca post-tridentina ci sembrano innegabili e lasciano un margine sufficiente per poter immaginare che altre vicende similari, perdute per sempre alla conoscenza storica, possano essersi potute verificare in quegli anni di anelato rigore.

#### 4.3 Il rapporto fra monacazioni forzate, fughe dai monasteri e scandali di natura sessuale

Nella Venezia della Controriforma il reato di commercio carnale con una monaca, per quanto concerneva i laici in essi coinvolti, era di competenza delle autorità secolari: i processi di cui ci occuperemo in queste pagine, si concentravano infatti sui trasgressori che osavano intrecciare relazioni amorose

con le monache, piuttosto che su queste ultime le quali erano esenti dalla giurisdizione temporale, essendo soggette solo a quella patriarcale.

La maggior parte dei documenti conservati presso l'Archivio storico del Patriarcato di Venezia, come abbiamo già avuto modo di notare, sono andati distrutti nell'Ottocento cosicché è quasi impossibile per lo storico incrociare i dati dei procedimenti penali subiti dalle monache con quelli subiti delle loro controparti maschili ad opera delle autorità laiche. Dobbiamo dunque accontentarci di servirci di un tipo di fonti – per così dire – a senso unico, che pure riesce a restituirci uno spaccato estremamente interessante, a nostro avviso, delle condizioni dei monasteri femminili.

Il reato di sacrilegio concerneva la profanazione di una sposa di Cristo e in particolare – secondo le parole di Guido Ruggiero – esso «[...] metteva il figlio di Dio letteralmente nella stessa posizione di un qualsiasi altro marito tradito»<sup>581</sup>.

Il caso di suor Faustina è uno degli ultimi scoppiati nella Venezia pre-tridentina. La giovane era stata ospite per qualche tempo, probabilmente come educanda, del monastero di S. Triunfo di Treviso da dove, come riferisce suo padre, messer Francesco di Polo, «ogni tratto mi scriveva che era deliberata de andar monacha»<sup>582</sup>. L'uomo tuttavia si mostrava molto scettico sulla scelta della figlia e aveva provato a dissuaderla in ogni modo: aveva, fra le altre cose, tentato di portarla a Venezia, durante il carnevale per mostrarle il mondo fuori dal convento, ma ella «passato el carneval con pianti et lachrime ogni giorno mi supplicava che la tornassi nel monasterio»<sup>583</sup>, cosicché si convinse a lasciarle

---

<sup>581</sup> Guido Ruggiero, *I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*, Marsilio Editori, Venezia, 1988, p. 120. Ruggiero mette in risalto anche il rapporto fra fornicazione con una monaca e incesto: essendo le religiose sorelle di tutti gli uomini, un rapporto di natura sessuale con una di esse sarebbe stata anche incestuoso. Inoltre, in quanto figlio di Dio, un uomo che avesse fornicato con una monaca si sarebbe macchiato anche del reato di incesto con la moglie del proprio padre. Cfr. Guido Ruggiero, *ivi*, p. 123.

<sup>582</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

prendere l'abito, mettendo a sua disposizione duecento ducati come dote. Passato però qualche tempo, suor Faustina aveva preso a scrivere al padre lettere in cui denunciava il suo malessere rispetto alla vita monacale, i suoi dissidi con le altre monache e il suo pentimento per la scelta fatta. Francesco di Polo aveva tentato di rassicurarla, sperando che il suo fosse solo un momento passeggero di sconforto. Ma le condizioni psicologiche di suor Faustina non accennavano a migliorare, fino a che, da sola, prese la decisione di lasciare il monastero e di rifugiarsi in casa di una zia, sorella della madre che era deceduta. Quando la notizia giunse a messer di Polo, egli la rimproverò «facendogli quella reprension che dee far un padre a una figliuola in tal caso»<sup>584</sup>. Decise poi di collocarla nel monastero di S. Giovanni Laterano di Venezia, dotandola con trenta ducati l'anno. Per un paio di anni la condotta di suor Faustina sembra non aver destato particolari problemi, fino all'arrivo sulla scena di Francesco delle Crosette. Il giovane era marito di una nipote della badessa di S. Giovanni Laterano e frequentava il convento perché a lui le monache affidavano diversi compiti, relativi all'ordinario fluire della vita conventuale. Il caso di suor Faustina e di Francesco delle Crosette scoppia la notte fra la domenica dell'ulivo e il lunedì santo del 1555. Suor Vittoria di Pizzoni, un'altra monaca professa del convento da più di quarant'anni e che era cugina del suocero di messer di Polo, aveva già da tempo notato alcuni comportamenti ambigui in suor Faustina. Interrogata con l'avallo del patriarca di Venezia il 7 maggio 1555 da messer Paolo Corner alla grata del parlatorio di S. Giovanni Laterano, riferisce che in particolare aveva visto suor Faustina, dal coro della chiesa, scambiarsi delle occhiate poco raccomandabili con Francesco che si trovava invece sull'altare o nei suoi dintorni. Aveva fatto presente la cosa a Faustina, che le aveva fornito una giustificazione che aveva finito con

---

<sup>584</sup> *Ibidem*.



l'insospettirla maggiormente. Qualche tempo dopo, fra le 4 e le 5 ore di notte, mentre era presa dalle sue orazioni nel coro della chiesa, aveva sentito un rumore provenire da una non meglio specificata porta posta sotto l'altare del coro e che le era sembrata chiusa dall'interno. La sera della domenica dell'ulivo, poi, aveva notato che la giovane sembrava impaziente che le monache si ritirassero nelle proprie celle per andare a dormire. Insospettita, suor Vittoria aspettò passare qualche ora per poi dirigersi nella cella di suor Faustina che trovò coricata nel letto accanto a Francesco delle Crosette. Turbata dal ritrovamento, suor Vittoria scappò nella sua cella, dove però sostiene di essere stata presa dai sensi di colpa per non aver denunciato un sì grave episodio (ma forse dovette pensare anche che se non avesse agito subito, dimostrando ai due di avere le prove del «mancamento», avrebbe fornito loro la possibilità di organizzare una difesa comune per negare ogni accusa). Decise allora di farsi coraggio e di tornare nella cella di suor Faustina dove svegliò i due presunti amanti, gridando loro: «Ah, ribaldi, porconi, ve ho io trovato! Potrete mo dir de no adesso? Che direte mo?»<sup>585</sup>; Francesco cercò di afferrarle una mano per calmarla, ma suor Vittoria non glielo permise; provò a spiegarle che era la prima volta che dormiva con suor Faustina, «et io – continua suor Vittoria – dicendoli villania, et riprendendolo che haveva una moglie, dona da ben, con sette fioli, quattro maschi et tre femmine, [...] et volendo io chiamare le altre monache, quella ribalda di Faustina mi disse: “Non fé, non fé, per l'amor di Dio, non fé tanto rumor sta notte così tardi, ma scorrete fin domatina”»<sup>586</sup>. Suor Vittoria finì col farsi convincere ad aspettare le prime luci dell'alba per riferire il fatto alla badessa e tornò quindi a dormire nella sua cella. L'indomani però dovette constatare una brutta sorpresa: suor Faustina e Francesco delle Crosette, muniti di chiavi, erano fuggiti dal monastero, portando con loro tutti

---

<sup>585</sup> *Ibidem.*

<sup>586</sup> *Ibidem.*

gli oggetti, le lenzuola e i drappi che si trovavano nella cella di suor Faustina. Il 23 aprile 1555, qualche giorno prima della deposizione di suor Vittoria, era stato ascoltato anche pre' Zuane Buzzi da Montalcino, confessore delle monache di S. Giovanni Laterano. Aveva riferito la versione dell'accusatrice principale di suor Faustina, aggiungendo due particolari importanti: che qualcuno in monastero mormorava già che la monaca fosse incinta e che in una cassa appartenente a Faustina era stato ritrovato del veleno che la monaca sarebbe stata pronta ad utilizzare contro suor Vittoria. Anche suor Zuana di Thomasi, monaca di venticinque anni, interrogata da Paolo Corner, riferisce di aver provato a far ragionare suor Faustina, quando ancora i suoi atteggiamenti erano sospetti e il caso non era scoppiato: «Et io tra le altre, dissi alla ditta Faustina, che la dovesse guardarsi che quel Francesco non li facesse scavazzar il collo, la qual mi rispose: "Che attendete a far i fatti miei!" et mi usò parole dicendomi villanie»<sup>587</sup>. Sebbene fosse una monaca sacra, suor Faustina le aveva peraltro confessato che, prima di fare la professione di fede, si era promessa sposa ad un forestiere di nome Zuane che fu poi bandito da Venezia per cinque anni. Il 24 settembre 1555 viene interrogato Francesco delle Crosette, già in carcere da qualche tempo: sostiene di aver saputo che una monaca era fuggita da S. Giovanni Laterano «et che mi sono incolpato de haverla mena' via; [...] ho inteso che le monache proprie dicono ch'io ho dormito con ella, et che una suor Vittoria dice che la mi ha chiappato in letto con una monaca»<sup>588</sup>. La mattina del lunedì santo, subito dopo la fuga dal monastero di Faustina, suor Vittoria aveva iniziato ad indagare per proprio conto sull'accaduto: aveva fatto chiedere alla moglie di Francesco delle Crosette di presentarsi in monastero per chiederle se quella notte suo marito avesse dormito con lei. La donna aveva risposto affermativamente, lasciando suor Vittoria evidentemente insoddisfatta. L'imputato ammette di

---

<sup>587</sup> *Ibidem.*

<sup>588</sup> *Ibidem.*

essere andato molte volte in monastero per svolgere i compiti che le monache gli affidavano. Dice inoltre di conoscere suor Faustina da almeno un anno da quando, cioè, la giovane era scappata per la prima volta dal monastero di S. Giovanni Laterano: era una notte d'estate e Faustina si era gettata da una delle finestre del convento su un tetto adiacente; finì così con il ritrovarsi letteralmente sopra la casa di messer Angelo Infusi e di sua moglie Caterina. I due, che avevano sentito un gran rumore provenire dal tetto e temendo che si trattasse di un bandito, erano andati a chiamare proprio Francesco delle Crosette, loro vicino, per chiedergli aiuto. Quando l'imputato entrò in casa Infusi, tutti si accorsero che si trattava di una monaca di S. Giovanni Laterano; Francesco si rese conto che dal tetto dei due coniugi non c'era modo di permettere a Faustina di entrare in casa, cosicché si rivolse ad un altro loro vicino, messer Zuane, dalla cui abitazione riuscirono a far scendere dal tetto la monaca fuggiasca. Faustina, sempre nella ricostruzione dell'episodio che fa Francesco delle Crosette, spiegò agli astanti che era scappata dal convento perché «le monache del monasterio sopradetto l'havevano tenuta in prigion et le havevano data mala vita, et che suo padre l'haveva tolta via da suo marito»<sup>589</sup>. Di quella fuga non si era mai saputo nulla perché suor Faustina aveva accettato di rientrare in convento e il vicinato si era astenuto dal riferire ciò cui aveva assistito la notte in questione<sup>590</sup>. Riguardo la seconda fuga di Faustina da S. Giovanni Laterano (ricordiamo però che era la terza volta che la giovane scappava da un convento, essendo fuggita anche da S. Triunfo di

---

<sup>589</sup> *Ibidem*.

<sup>590</sup> Anche messer Zuane e sua moglie Chiara, nonché i coniugi Infusi verranno ascoltati dai provveditori: tutti, più o meno, riferiranno l'episodio della prima fuga di suor Faustina da S. Giovanni Laterano, nello stesso modo in cui aveva fatto Francesco delle Crosette. In particolare, madonna Chiara, riferirà che Faustina, appena scesa dal tetto, aveva detto: «Aiuteme per l'amor de Dio, [...], me voleva gettar giù de i coppì perché son stata mesi sei in prigion sotto la scala del monasterio de S. Zuane Laterano»; e ancora: «Mi voglio lontanar da qui perché so ben onde andar, però che son maritata, et mio padre et mia madregna mi hanno posto per forza in monasterio». Cfr. ASVe, *Ibidem*.

Treviso), Francesco delle Crosette sostiene di non sapere molto: espone però ai provveditori il suo timore che suor Vittoria abbia voluto coinvolgerlo in una storia da cui era completamente estraneo per via dell'inimicizia che era nata fra i due. La monaca, secondo l'imputato, odiava la badessa del convento, suor Seraffina, zia di sua moglie; un giorno in cui suor Vittoria era ammalata si era rivolta a Francesco con queste parole: «L'è una gran cosa de questa tua ameda inzenerata da cento cani et che cerca a' usurpar questo povero monasterio et dar al piovan de S. Pazervia tutto quello che la puol et più»<sup>591</sup>; nonostante suor Vittoria gli avesse chiesto di mantenere il più stretto riserbo su tali parole, Francesco aveva riferito le ingiurie della monaca a sua zia: per questo motivo suor Vittoria avrebbe preso ad odiarlo. Intanto i provveditori cercano di far luce anche sulla direzione presa da suor Faustina dopo la fuga dal convento: interrogano per questo Francesco da Venetia, che alcuni testimoni avevano indicato come probabile teste informato sui fatti. L'uomo riferisce in effetti che la notte della domenica dell'ulivo del 1555, insieme ad un amico si era imbattuto, nei pressi di S. Giovanni Laterano, in una bella giovane che gli aveva chiesto di essere portata via dal luogo dove si trovavano. Il teste riferisce che sulle prime si era mostrato titubante, ma che poi si era fatto convincere da suor Faustina ad esaudire la sua richiesta, perché gli aveva assicurato di essere appena arrivata da Treviso. Così l'accompagnò da tale madonna Marrieta a S. Giovanni Nuovo. Solo l'indomani capì che si trattava della monaca fuggita da S. Giovanni Laterano. Madonna Margherita, chiamata "Marrieta", riferisce che suor Faustina arrivò presso la sua abitazione la mattina del lunedì santo alle prime luci dell'alba. Appena arrivata in casa sua, la monaca le spiegò di essere fuggita dal convento, per via di «"un gran fuoco et scandolo"»<sup>592</sup>. Chiedeva di essere accompagnata da alcune monache sue amiche del convento di S.

---

<sup>591</sup> ASVe, *ibidem*.

<sup>592</sup> *Ibidem*.

Lorenzo, cosa che Marrieta, insieme a suo marito Battista, si prestò di fare. Una volta arrivata, suor Faustina fece chiamare alle grate del parlatorio del monastero suor Samaritana Bembo, con la quale conferì a lungo. Dopodiché chiese a Battista, in cambio di sei soldi, di far pervenire in convento anche Francesco delle Crosette. Quando quest'ultimo arrivò, venne deciso dai tre di accomodare suor Faustina in casa di un'amica di suor Samaritana<sup>593</sup>. A questo punto i tre provveditori Alvise Contarini, Paolo Corner e Lorenzo Priuli, danno mandato ad Andrea Frizier di recarsi presso il convento di S. Lorenzo per interrogarne le monache, in particolare suor Samaritana Bembo. La badessa del monastero chiede a Frizier la massima discrezione sull'interrogatorio che si stava apprestando a fare per timore che si potessero propagare voci infondate sulla presunta istruzione di un processo contro le monache del convento che dirigeva. Suor Samaritana riferisce che la mattina del lunedì santo era stata fatta chiamare dalle portinaie del convento in parlatorio, dove si recò convinta che fossero i suoi fratelli a desiderarla; quando la vide, però, riconobbe quasi subito Faustina che le aveva detto: «“Io son fuggita da S. Zuane Laterano per le grandi persecuzion che mi fanno quelle monache, et massimamente suor Vittoria la qual è peggio che il diavolo, vi prego fatteme lugar qui in corte da alcuna vostra amica”»<sup>594</sup>. Suor Samaritana, secondo il suo racconto, inizialmente non voleva immischiarsi in un affare tanto grave, ma Faustina insistette spiegandole che «suo padre l'haveva minaciata che se non stava quieta in detto monasterio che'l l'haveria cazata nelle monache convertite talmente che l'era desperata, dicendomj ance (sic.) che detto suo padre le haveva detto che se la fuggiva più de monasterio che'l farebbe portar la pena à Francesco delle Crosette»<sup>595</sup>.

---

<sup>593</sup> Il racconto della vicenda viene ulteriormente chiarito da Battista, marito di Marrieta, interrogato il 3 ottobre: i due coniugi conoscevano Francesco di Polo perché Marrieta aveva lavorato per lui.

<sup>594</sup> ASVe, *ibidem*.

<sup>595</sup> *Ibidem*.

Faustina chiedeva a suor Samaritana di avvertire Francesco (frequentatore abituale del convento di S. Lorenzo, essendone un servitore) delle minacce che Francesco di Polo aveva fatto per dissuadere sua figlia a fuggire dal convento. Suor Samaritana si sentì dunque in dovere di entrare nella vicenda, facendo chiamare Francesco delle Crosette che, appena arrivato, esclamò nei riguardi di suor Faustina: «“Voi siete qui? Che Diavol havete fatto! Se dirà ben adesso che io son stato causa, et me se darà la colpa”»<sup>596</sup>. Intervenne allora suor Samaritana, che ammonì Francesco: «Guardati che havendoti minciato m. Francesco de Polo, et essendo esso homo terribile, la potrebbe intervenir del male»<sup>597</sup>. Francesco ostentò una certa sicurezza, rispondendo di non avere paura e di poter «andar per tutto col mio fronte scoperto»<sup>598</sup>. Suor Samaritana riuscì però a convincerlo di guardarsi dalla collera di messer di Polo, proponendo di dargli ricetto presso l’abitazione di madonna Eugenia, zia di suor Agnesina Longo, un’altra monaca di S. Lorenzo che si trovava presente durante la conversazione. Francesco però, contrariamente alle disposizioni di suor Samaritana, - sempre secondo la deposizione di quest’ultima - portò con sé anche Faustina presso l’abitazione di madonna Eugenia, coinvolta a sua volta nella vicenda. Interrogata il 15 ottobre, la donna riferisce che Francesco e Faustina si erano presentati in casa sua per conto delle monache di S. Lorenzo mostrandole una «polizza», nella quale erano scritti il suo nome e le indicazioni per raggiungerne l’abitazione; aveva deciso di ospitare quei due giovani per rispetto delle monache di S. Lorenzo, facendoli dormire separatamente, l’una in letto con lei e l’altro in una sistemazione arrangiata in cucina, ripromettendosi però di andare a chiedere spiegazioni proprio a suor Samaritana e a sua nipote suor Agnesina. L’indomani si presentò quindi in monastero dove venne

---

<sup>596</sup> *Ibidem.*

<sup>597</sup> *Ibidem.*

<sup>598</sup> *Ibidem.*

rassicurata dalle due monache, che però le consigliarono di mandar via suor Faustina dicendole che suo padre la stava cercando per collocarla nel monastero delle Convertite. «Per il che – continua Eugenia – io andai a casa et dissi à quella Faustina che le predette [monache] di S. Lorenzo mi havevano detto che di subito la si dovesse partir, perché suo padre l’andava cercando, per la qual cosa essa Faustina mi disse: “Cara madre, andate à trovar una barca che mi mena da una mia ameda, perché so ben chi è mio padre”»<sup>599</sup>. Faustina era dunque partita ancora, senza lasciare dietro di sé alcuna traccia. Nel frattempo suo padre, messer di Polo, aveva fatto presente ai provveditori di aver saputo che sua figlia si trovava in contrada San Luca, ma ancora una volta le ricerche non portano a nessun risultato. Il 4 novembre 1555, ritroviamo Francesco delle Crosette, «constitutus in camera tormenti»<sup>600</sup> di fronte ai provveditori che lo invitano ad accostarsi al suo interrogatorio con una maggiore rettitudine; ma l’imputato non accenna a cedere: «Io non ho fatto cosa alcuna de quello che sono imputato et nelli miei precedenti costituiti ho detta la verità, le S.rie vostre facciano di me quello che li piace, se suor Vittoria me ha incolpato l’ha fatto per causa del piovàn de S. Paternian, il qual era stato calunniato da essa et io l’havea detto a mia ameda la Abbadessa [...]»<sup>601</sup>. Sotto la minaccia della corda, gli viene nuovamente chiesto dove abbia dormito la notte fra la domenica dell’ulivo e il lunedì santo, ma egli risponde di essere stato a casa sua, continuando a negare ogni addebito. Infine, il 6 novembre 1555, Francesco delle Crosette viene rilasciato, dopo essere stato formalmente ammonito «che non debbi praticar con le monache de S. Zuane Laterano, non parlando con quelle né in parlatorio né alle grade, né in altro luogo di esso monasterio, sotto quelle pene che pareranno alle mag.rie loro, non intrando à modo alcuno in esso monasterio»<sup>602</sup>.

---

<sup>599</sup> *Ibidem.*

<sup>600</sup> *Ibidem.*

<sup>601</sup> *Ibidem.*

<sup>602</sup> *Ibidem.*

Anche suor Raphaela Balbi, monaca professa da otto anni presso il monastero di S. Bernardo di Murano, alla cui vicenda abbiamo già fatto cenno, il 2 dicembre 1558 era fuggita dal convento in cui si trovava da tredici anni. Il primo ad interessarsi alla questione era stato il vicario del vescovo di Torcello che aveva prontamente fatto visita al convento ed aveva istruito il processo per far luce sulla vicenda. Era emerso che suor Raphaela non si comunicava da almeno due anni e «praticava alle fenestre con Paulo et Egidio Cumani»<sup>603</sup>, due fratelli padovani abitanti in casa del Piovano di S. Salvador. Aveva inoltre introdotto clandestinamente in monastero Laura Cumana, sorella di Paolo e Egidio (con cui non ci è dato sapere se la monaca intrattenesse una relazione di tipo amoroso o una semplice amicizia), nascondendola nella sua cella. Il patriarca e il suo vicario danno notizia della vicenda ai provveditori sopra i monasteri, i quali avviano le loro indagini. Il 12 dicembre interrogano madonna Marrieta, di 36 anni circa, sorella di suor Raphaela. Riferisce di sapere che al presente la monaca si trova presso l'abitazione di madonna Helena Foscarini, vedova abitante in contrada S. Francesco. Le due si conoscevano perché anche Helena era stata ospite del monastero di S. Bernardo come educanda. Raphaela, secondo il racconto di sua sorella, le diceva

che la non poteva star più in detto monasterio perché la Abbadessa la perseguitava et minaciava che voleva metterla in prigion perché essa suor Raphaela voleva far venir al detto monastier una giovane padoana soa amica la qual era stata parimenti a spese nel detto monastier, et per questo più volte detta mia sorella mi disse che la dovesse menar via con mi overo metter in casa de alcun nostro parente et io l'ho sempre essortata a star a casa sua nel suo monastier dicendole: «Se fusti maridata et havesse un marito cattivo che vi facesse mala compagnia bisognerebbe pur che steste con lui»<sup>604</sup>.

---

<sup>603</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.

<sup>604</sup> *Ibidem*.



Anche in questo caso probabilmente, non era la prima volta che suor Raphaela fuggiva dal monastero. La monaca aveva lasciato il convento per paura che la badessa la punisse con la prigione per aver disobbedito all'ordine di non introdurre Laura Cumana. Helena Foscarini, che nel suo interrogatorio dichiara subito di conoscere la causa per la quale è stata chiamata a deporre, ammette di aver ospitato la monaca in casa sua dopo la sua fuga. Era arrivata nella sua abitazione accompagnata da una donna anziana che non conosceva. Quando i provveditori le chiedono se sia convinta di aver fatto una cosa lecita ospitando una monaca vestita in abiti secolari, la teste prova a spiegare di averle dato ricetto perché la donna, che era comunque vestita con «vesta et cappa», temeva la reazione dei suoi parenti. Anche a lei, Raphaela aveva detto di essere fuggita dal convento «per paura che l'Abbadessa non la mettesse in prigione perché l'aveva fatto venir nel monastier ascosamente una giovane padoana di Cumeni che era solita star in detto monastier et è amica della detta suor Raffaella, il che era contra l'ordine dell'Abbadessa prefata, et anche perciò la gli haveva data penitentia»<sup>605</sup>. Quando viene interrogata, il 14 dicembre 1558, suor Raphaela Balbi ammette di essere uscita dal monastero senza alcuna licenza dei suoi superiori, di fatto tradendo il principio di obbedienza cui aveva giurato fede otto anni prima. Riferisce di essere stata accompagnata in casa di Helena Foscarini da una donna che non conosceva e che si era trovata a passare per caso nei pressi del monastero. Il processo si interrompe qui, senza darci la possibilità di seguirne gli ulteriori sviluppi. È probabile che suor Raphaela sia stata costretta a riprendere il proprio posto nel convento che aveva lasciato senza poter evitare la punizione che temeva e per la quale era fuggita.

Uno scandalo di natura sessuale in cui veniva a trovarsi coinvolto un monastero, non solo creava sconcerto nel tessuto sociale nel quale esso si

---

<sup>605</sup> *Ibidem*.

consumava, ma poteva creare anche una diatriba – per così dire – sull’attribuzione di competenze fra autorità laiche ed ecclesiastiche. Proviamo ad analizzare a tale riguardo la vicenda di due sorelle, Giustina e Catherina Corner, monache presso il convento di S. Maffio di Mazzorbo. Il 24 luglio 1564 abbiamo notizia di una lettera indirizzata ai provveditori sopra i monasteri da parte della badessa e delle monache del convento di S. Maffio in cui si denunciavano le «due scileratissime sorelle»<sup>606</sup>, per essere state protagoniste, a distanza di poco tempo, di due vicende che avevano gettato il monastero nello scompiglio. Caterina Corner aveva infatti dato alla luce un figlio e, si riferisce nella lettera, «quel così grave eccesso passò impunito per la potentia di favori de’ grandi, i quali ingannando il nostro capitolo con un breve falso la fecero assolutir si come è notissimo»<sup>607</sup>. Anche Giustina, poco tempo dopo, era incappata nello stesso «errore»: era stata perciò momentaneamente allontanata dal monastero di S. Maffio, con l’avallo del Capitolo e dei superiori del monastero e collocata presso il convento di S. Giovanni Laterano a Venezia. Anche il patriarca<sup>608</sup> aveva espresso il suo parere tramite il vicario: suor Giustina Corner non doveva rientrare, almeno temporaneamente, nel convento di S. Maffio. La decisione era però minacciata dalla volontà della stessa Giustina che, «per la sua sfrenata audatia, ardisce con i soliti favori di voler entrar nel nostro Monasterio»<sup>609</sup>. Nella lettera veniva chiesto dalle monache di S. Maffio che fossero sollevate dall’incombenza di versare al monastero di S. Giovanni Laterano cinque scudi al mese per la dote di suor Giustina, spesa insostenibile per le languide casse del convento; peraltro, «seria ancora di malissimo essemplio al mondo che queste femine profane fusseno alimentate con salario

---

<sup>606</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.

<sup>607</sup> *Ibidem*.

<sup>608</sup> Riteniamo che fu il patriarca ad interessarsi della vicenda e non il vescovo di Torcello, alla cui diocesi apparteneva il monastero di S. Maffio, proprio perché la monaca era stata momentaneamente collocata presso il convento di S. Giovanni Laterano, a Venezia.

<sup>609</sup> ASVe, *ibidem*.

de scudi 60 a l'anno»<sup>610</sup>. Così, le monache si sarebbero ritenute soddisfatte se avessero potuto restituire l'intera dote che Giustina aveva versato al monastero quando aveva espletato la sua professione di fede, liberandosi definitivamente di lei. Nella lettera si accennava anche ad altre vicende, contemporanee o di poco antecedenti a quella delle sorelle Corner, che avevano investito altri monasteri:

V. S. Ill.me in tal negotio haverano inanzi gli occhi la tanto laudata opera di Mon.<sup>r</sup> R.mo di Torcello che questi giorni passati levò una badessa et una monacha dal suo Monasterio per suoi eccessi conoscendo quel prudente prelato quanto potriano patir le bone, se in luoco santo fusse ritornato femina profana.

Li serà a memoria ancora di uno suo nobile che fu per simili eccessi bandito di terra et luochi et nondimeno questa Giustina è di così sfrenata audatia che non vol confessar il strupatore [sic.] per offuscar la giustitia di Dio, restando impuniti quelli che meritano grave castigo<sup>611</sup>.

Come spesso accadeva in questi casi, venivano poi rievocati i castighi divini riservati al Serenissimo Dominio per lo stato di degrado in cui si trovavano i monasteri femminili: si chiedeva ai provveditori di ricordare come «la divina giustizia percosse così acerbamente questa Repubblica non per altro che per simili errori che nei Monasteri conventuali di questa città continuamente si commettevano i quali erano ridotti come pubblici postriboli»<sup>612</sup>. E ancora: «Hora che nei Monasteri osservanti è principiato ad entrare questo morbo non si può, né si deve se non temere, ch'Iddio con la istessa giustitia non torni da nuovo a castigarne acerbamente»<sup>613</sup>. Era uno schema interpretativo ricorrente: come abbiamo già visto, era opinione comune che le pestilenze, le carestie, di cui il popolo veneziano aveva sofferto negli ultimi decenni non fossero dovuti ad altro che alla punizione divina per la vita dissoluta che si conduceva nei

---

<sup>610</sup> *Ibidem.*

<sup>611</sup> *Ibidem.*

<sup>612</sup> *Ibidem.*

<sup>613</sup> *Ibidem.*

monasteri femminili della Serenissima. In ogni modo, dopo aver ricevuto la lettera di cui abbiamo parlato, i provveditori decidono di mettere per iscritto un memoriale per il patriarca di Venezia per fare il punto della situazione; fra l'altro vi si legge:

[...] brevemente li direi che per modo alcuno la ditta non habbia ad esser remessa in quello per li infiniti scandoli et disordini, che potriano nascir da tal rimissione. Prima per esser femina di mala natura, et sorella di una che già commise simil errori in detto monasterio et non punto di vita et costumi simile a lei, oltra il grave scandolo, che ne riceveria tutta questa città dovendo passar impunita, anzi assolta lei, et li strupatori [sic.] del detto Monasterio; oltra poi che per lettere contenimo dalla R.da Abbadessa di quel Monasterio, la qual si lascia intender con la maggior parte di quelle monache, che per niun modo voleno assentir il ritorno di essa suor Giustina, et per segno di questa sua volontà si hanno sottoscritto di sua man in essa lettera questa esser la sua ferma intentione. Però V. S. R.ma con la sua molta prudentia consideri bene che fuoco si acinderia in quel Monasterio, se questa pessima femina vi intrasse contra il voler di quelle buone religiose; et da l'altro canto la pace et quiete in che restaria esso Monasterio, senza di lei<sup>614</sup>.

I provveditori suggeriscono al patriarca massima prudenza nel maneggiare la vicenda, soprattutto perché sembrava che lo stesso patriarca fosse propenso a far mettere ai voti, nel Capitolo di San Giovanni Laterano, il ritorno di suor Giustina a San Maffio. Avevano mandato un loro rappresentante, messer Z. Franco Marini, proprio per conferire personalmente con il patriarca «acciò che come padre amorevole di esse ven. monache potesse havere quella matura consideratione, che si conviene circa il ritornar di detta monacha nel suo monasterio, considerando et di quanto mal essemplio potria esser simil cosa non solamente al detto monasterio, ma ancora a tutti gli altri»<sup>615</sup>. Nonostante lo sfoggio di un'abile retorica diplomatica da parte di messer Marini, il messaggio delle sue parole era abbastanza chiaro: i provveditori non avrebbero per nessun motivo tollerato il ritorno di suor Giustina a S. Maffio, perché ciò avrebbe

---

<sup>614</sup> *Ibidem*.

<sup>615</sup> *Ibidem*.

comportato un'ulteriore lacerazione della comunità monastica, turbandone la serena e pacifica convivenza. La risposta stizzita del patriarca non si fece però attendere:

soa S.ria R.ma – scrive messer Marini nella sua nota per i provveditori – mi rispose che credeva poter come patriarca da sé solo deliberar circa essa monaca quanto li paresse per giustizia, ma che non voleva già che per il capitolo si facessi alcuna ballotatione, ma ben voleva egli usar la sua auttorità, et che pensava che non seria cosa mal fatta, se'l la facesse metter nel suo monasterio di S. Maphio in pregone per qualche anno, tanto più che le Sig. soe Cl.me l'altra volta che furno a capitollo gli dissero che dovesse espedir la monaca, secondo che li ditasse la soa conscientia<sup>616</sup>.

Purtroppo, non ci è dato conoscere gli ulteriori sviluppi della vicenda di suor Giustina Corner, se sia stata cioè trovata una nuova collocazione per lei o se sia stata riammessa nel monastero di S. Maffio di Mazzorbo. Ciò che emerge con evidenza è che non sempre le autorità laiche e quelle ecclesiastiche concordavano sulle scelte da farsi rispetto a casi così gravi e che rischiavano, se non fossero stati prontamente repressi, di creare un inammissibile clima di impunità presso le comunità monastiche femminili.

Ancora: in una lettera del 23 luglio 1614 ai provveditori sopra i monasteri, il patriarca di Venezia si dice turbato per quanto accaduto nei mesi precedenti presso il monastero di S. Zaccaria, abitato nella maggioranza dei casi da monache di nobili origini. Non era bastato, infatti, lo zelo che aveva profuso nell'amministrazione della vita monastica femminile a prevenire uno scandalo di portata più che rilevante. Rientrato precipitosamente da Padova, dove era stato raggiunto dalle lettere della badessa del convento di S. Zaccaria che lo pregava di concederle udienza per i fatti accaduti, il patriarca passa dunque le carte del processo da lui istruito ai provveditori sopra i monasteri affinché questi possano «dare quel castigo alli rei, che parerà alla loro prudenza, come

---

<sup>616</sup> *Ibidem*.

ho deliberato di far io alle monache colpevoli nel medesimo delitto»<sup>617</sup>. Nella sua lettera il patriarca spiegava che, recatosi presso il convento di S. Zaccaria, aveva conferito con la badessa che gli aveva spiegato come una monaca professa di quarantacinque anni circa, suor Laura Querini, aveva introdotto due giovani in convento attraverso un pertugio nel muro del monastero. La monaca si era valsa della fattiva collaborazione di una giovane conversa, suor Zaccaria. Veduto con i propri occhi lo scavo nel muro del monastero, il patriarca aveva immediatamente disposto di ricomporre il pertugio, sia nella parte che dava verso l'interno del convento, sia nella parte esterna. Le donne si erano servite di un «ferro di pergolo» a forma di scalpello, con il quale avevano lavorato per più di un mese per ottenere lo scavo suddetto. In un primo momento l'identità dei due giovani accusati di aver violato la clausura del convento è piuttosto incerta: si tratterebbe di due cugini, Zuanne Cocco, un giovane longilineo di ventidue anni circa con folta barba e capelli neri e tale Zorzi o Geronimo Zorzetto, un po' meno giovane del primo e di carnagione rossastra. Quest'ultimo sarebbe entrato in monastero una sola volta, avendo avuto commercio carnale con suor Zaccaria; Zuanne Cocco, invece, vi si era introdotto almeno due volte, una delle quali trattenendosi per ben dieci o dodici giorni consecutivi, nascosto in una stanza di cui solo suor Laura Querini possedeva le chiavi, in quanto portinaia del monastero. Andriana Gradenico, badessa del convento, aveva chiarito nel processo istruito dal patriarca alcuni dettagli di particolare importanza: la vicenda era esplosa quando suor Samaritana le aveva riferito che suor Laura si era procurata un cesto di calce bianca e nera. Non appena avutane notizia, suor Andriana si era recata nella stanza sospetta chiedendo a Laura di aprirla per verificare cosa vi fosse all'interno. Alla richiesta della badessa, suor Laura aveva assunto atteggiamenti quanto mai sospetti, rifiutandosi di aprire e sostenendo

---

<sup>617</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 265.

di non avere con sé le chiavi. La badessa le aveva intimato quindi di recarsi nella sua cella per recuperare le stesse: suor Laura aveva obbedito, ma non appena arrivata nella sua cella aveva iniziato a gridare denunciando il furto delle chiavi; nel frattempo però la badessa, che la stava aspettando nei pressi della stanza sospetta, aveva intravisto da quella un pertugio ricoperto con calcinacci e pietre, abbastanza grande da poter far passare un uomo. Intuito il malaffare, suor Andriana aveva intimato a Laura di consegnarle le chiavi della sua cella per tentare di rinvenire eventuali scritture o «polizze» (della cui esistenza si mormorava già in convento) che avrebbero potuto gettare maggiore luce sul caso. A quel punto suor Laura si era chiusa con un catenaccio dentro la sua cella, non permettendo a nessuno di accedervi. Si ritirò poi da sola in soffitta dove si nascose per qualche tempo, mentre la badessa e le altre monache erano riuscite a trovare un sacchetto dove aveva nascosto una gran quantità di lettere. Assegnarono così alle due monache fortemente sospettate due stanze per prigione: suor Laura venne rinchiusa in una cella da utilizzare a guisa di carcere e a suor Zaccaria venne assegnato un dormitorio che non avrebbe dovuto lasciare fino all'arrivo del patriarca da Padova. Suor Andriana aggiunge nel suo costituito di sapere che suor Laura si era avvalsa per tale "negozio amoroso" dei servigi di una donna sposata, abitante in S. Zuanne Bragora, chiamata la Nena. Quando i provveditori le chiedono se suor Laura fosse nuova a tali scandali o se in passato fosse già incorsa in simili «errori», la badessa risponde: «L'ho conosciuta sempre senza cervello, ma non mi son mai accorta, ch'ella habbia commesso simili errori, né che habbia havuto pratiche dishoneste»<sup>618</sup>. Il 26 giugno 1614 era stata interrogata dal patriarca l'imputata principale della vicenda, Laura Querini, che sin da subito si era mostrata, almeno apparentemente, altamente collaborativa con le autorità preposte ad

---

<sup>618</sup> *Ibidem*.

interrogarla. La monaca era stata dapprima ospite del convento di S. Zaccaria quando era una giovane fanciulla, «in tempo del contagio»<sup>619</sup>, poi fu posta “a spese” nel monastero di S. Vito di Burano dove stette per cinque o sei anni, fino a quando, intorno ai quindici anni, non venne accettata a S. Zaccaria, dove quindi si trovava da trent’anni. «Et fui vestita, et feci poi la professione - riferisce suor Laura - con la bocca, ma non col core. Io son stata sempre tentata dal Demonio di rompermi il collo, et sempre ho havuto per il tempo passato diverse amicitie propustemi, et messemi per le mani da D. Cipriana, ch’è morta, ma con queste amicitie io non ho mai fatto cosa cattiva, cioè non ho mai perso la mia virginità»<sup>620</sup>. Secondo il primo costituito di suor Laura, era stata suor Cipriana a introdurla nell’amicizia con messer Zuanne Cocco, un uomo più giovane di lei di più di vent’anni, il quale era andato alcune volte a visitarla presso il parlatorio del convento «in maniera, che io mi innamorai in lui, et lo indussi ad’amarmi, et usai ogni arte etiam diabolica per indurlo ad’amarmi, cioè sconiuri, et orationi superstitiose, invocando diavoli, [...]»<sup>621</sup>. Aveva quindi proposto a Zuanne Cocco, inizialmente reticente ad essere coinvolto in un negozio tanto pericoloso con una monaca professa, di forzare il muro del convento. Cocco accettò, cosicché suor Laura si mise al lavoro: recuperò un ferro dalla sua cella, che fece adattare da un fabbro «acciò me lo facesse accommodare nella punta per scarpellar» e comunicò il suo progetto a suor Zaccaria, monaca neo conversa, che offerse la sua collaborazione: le due donne lavorarono un mese intero alla rottura del muro. A sua volta Cocco aveva parlato della cosa a suo cugino Alvise Zorzi: entrambi, così, si recarono in convento una prima volta (era la Quaresima del 1614), trattenendosi per qualche ora in cui, riferisce ancora suor Laura, «ebbero commercio carnale il

---

<sup>619</sup> *Ibidem.*

<sup>620</sup> *Ibidem.*

<sup>621</sup> *Ibidem.*



Cocco con me, et la detta suor Zaccaria col Zorzi, in detto luogo separatamente»<sup>622</sup>. Una volta usciti dal convento i due uomini sistemarono il pertugio dall'esterno («essi con un poco di calcina rossa da terrazzi stropurono il buso de fuori, acciò non si vedesse la rottura»<sup>623</sup>); lo stesso fecero le due monache nella parte del pertugio che dava verso l'interno del monastero. Subito dopo Pasqua, appena eletta la nuova badessa, Cocco tornò nuovamente in monastero, solo, senza la compagnia di suo cugino e vi si trattenne per almeno dieci o dodici giorni. Suor Laura aveva cura di farsi vedere in convento, per non destare sospetti fra le altre monache, mentre il suo amante era rinchiuso nella stanza di cui era l'unica detentrica delle chiavi. Non cenò, se non una volta, con Zuanne Cocco in quei giorni, ma ovviamente gli faceva avere il cibo necessario al suo sostentamento. Il pertugio che era servito a Cocco per entrare nella stanza era rimasto aperto solo nella parte interna, mentre quella esterna era stata accuratamente ricoperta affinché nessuno potesse accorgersene. Al termine della permanenza di Cocco in monastero, suo cugino Zorzi andò a prelevare mentre le due monache coimputate si erano prese la briga di ricomporre il muro che dava nella parte interna del convento: ma, spiega ancora suor Laura Querini al patriarca, «mentre questa ultima volta volevimo accommodarlo con la calcina fussimo sopragionte dalla badessa, onde fussimo impedita, che non potessi serrarlo con la calcina, ma per l'ordinario le tenivamo innanzi un tavolino con una carriega, che alcuno non poteva accorgersi in alcun caso di detto buso, et tutte quelle notti, che esso Cocco stette in Monasterio, egli hebbe da far con me»<sup>624</sup>. Questa vera e propria deposizione-fiume di suor Laura non basta agli inquirenti che le intimano di accostarsi al suo esame con maggiore sincerità, considerando che la giustizia era informata di una serie di altri

---

<sup>622</sup> *Ibidem.*

<sup>623</sup> *Ibidem.*

<sup>624</sup> *Ibidem.*

particolari importanti: per esempio quello riguardante un presunto travestimento da monache, all'interno del convento, di Cocco e Zorzi, in tempo di carnevale. Suor Laura spiega come molte suore a carnevale usassero travestirsi da uomini o donne di mondo: i due vestivano invece sempre alla forestiera. La monaca sostiene anche di ignorare il cognome e la residenza abituale di Zuanne Cocco, perché, sebbene si scrivessero lettere a vicenda, ella non gliele mandava mai presso la sua abitazione, affidandole di volta in volta ai loro emissari. Il 30 giugno 1614 era stata suor Zaccaria ad essere ascoltata: la monaca ha circa venticinque anni e anch'ella si era mostrata altamente collaborativa con le autorità inquirenti. Riferisce di aver lavorato con suor Laura alla "rottura" del muro del convento e di aver avuto commercio carnale con Zorzetti, di cui sostiene di non conoscere la vera identità. Come suor Laura, afferma che Zorzetti sia stato una sola volta in convento, mentre Cocco vi era stato due volte, una delle quali per dodici giorni. Rispetto ai travestimenti carnevaleschi su cui le vengono chiesti chiarimenti, riferisce: «È vero ch'io condussi suor Gregoria conversa mia amica travestita da huomo alla cella di suor Laura sudetta, dicendole burlando: "Questo è un huomo!", ma ella veramente era la detta suor Gregoria, et essa suor Laura conobbe che questa era s. Gregoria<sup>625</sup>»<sup>626</sup>. Rispetto ai metodi utilizzati da suor Laura per far innamorare di sé Zuanne Cocco riferisce: «Io sapevo che detta s. Laura haveva delle carte de strigarie dattegli da quella donna Cipriana, ma non so che ella le habbia adoperate, anzi lei mi disse un giorno, che voleva che le abbruggiassi, ma andavo differendo la cosa di giorno in giorno, sì che non vi son mai andata a tuorle»<sup>627</sup>. Anche suor Zaccaria sostiene che sia stata Laura la prima ad avere l'intuizione di rompere il muro del convento, senza che né la costituita né i due

---

<sup>625</sup> L'episodio verrà confermato dalla stessa suor Gregoria nel suo interrogatorio del 1° luglio 1614.

<sup>626</sup> ASVe, *ibidem*.

<sup>627</sup> *Ibidem*.

uomini sapessero nulla. In realtà, sostiene ancora Zaccaria, l'idea della rottura del muro era nata in un primo momento non per permettere ai due uomini di accedere al monastero, ma per poter comunicare più agevolmente, considerando che i parlatori erano loro interdetti. Quando Laura viene riascoltata dal patriarca e dalle autorità inquirenti, viene ancora una volta invitata a disporsi al suo costituito con maggiore rettitudine, soprattutto riguardo i mezzani delle sue trame amorose protagonisti nel malaffare, dopo la scomparsa di suor Cipriana. Laura si decide dunque ad introdurre nella vicenda anche la Nena e suo marito, che da più di un anno giocavano un ruolo attivo nella vicenda. Non solo: ammette che nel passato aveva avuto pratica «di ridere, et di burlare»<sup>628</sup> con un nobiluomo, tale Gaspare Ferro. A questo punto, siamo al 25 luglio 1614, visto il processo istruito dal patriarca e preso atto della sua relazione, i provveditori ordinano la detenzione di Cocco e Zorzi, nonché della Nena. Quando viene posta in prigione e interrogata, l'ultimo giorno di luglio, la donna riferisce di chiamarsi Antonia e di essere moglie di Zulian Marangon, lavoratore all'Arsenale. La Nena è al servizio di suor Laura Querini da poco più di un anno, avendo sostituito la Rizza, sua predecessora a servizio della monaca. Laura la mandava spesso per suo conto dai propri parenti, a Mal Canton da sua zia o a S. Anzolo da una donna inferma cui era solita inviare uova fresche. La donna nega di conoscere o di aver mai sentito parlare di Zuanne Cocco e di Alvise Zorzi, anche se i provveditori sembrano scettici riguardo alla cosa, poiché se nei quattordici mesi precedenti era stata l'addetta a tanti servizi per conto di Laura, doveva aver frequentato per conto suo anche i due uomini. La Nena aveva però detto di essere stata più volte mandata da Laura presso l'abitazione di Andrea Foscarini, che le aveva detto essere suo parente, per recapitargli torte e presenti di vario genere; ma che l'uomo fosse un

---

<sup>628</sup> *Ibidem.*

suo amico e non un parente era abbastanza chiaro, tanto che una ex servitrice di suor Laura si era addirittura autosospesa dai suoi incarichi per non incorrere in qualche illecito. Va notato che suor Laura, nel suo successivo costituito, negherà addirittura di conoscere Andrea Foscarini che da qualche tempo era latitante da Treviso (il 9 agosto era stata infatti ordinata la sua carcerazione, senza esito). Alla fine del suo secondo interrogatorio, la Nena viene temporaneamente scarcerata. Quando suor Laura viene riascoltata dai provveditori, le viene posta una serie di domande sul domicilio e il parentado di Zuanne Cocco e di Alvise Zorzi, domande alle quali la monaca nega di saper rispondere, sebbene la sua pratica con i due durasse da più di qualche anno. Viene così avvertita che la giustizia sarebbe venuta a capo di tali interrogativi anche con l'uso della forza, ma la donna persiste nella sua reticenza a parlare. Sembra chiaro, a questo punto del processo, che la monaca stia nascondendo la vera identità dei due uomini, per proteggerli dalla scure della giustizia. Il 13 agosto il Consiglio dei Dieci ordina il proseguimento del processo istruito dai provveditori. Questi ultimi, con la collaborazione del patriarca o del suo vicario, come si legge nella nota del Consiglio dei Dieci, copia della quale è allegata all'incartamento processuale, dovevano costituire nuovamente le monache ree confesse e, all'occorrenza, ricorrere alla tortura contro di loro, per venire a capo della verità sulla vicenda. Così, il 16 agosto suor Laura Querini viene nuovamente interrogata presso le grate del parlatorio del monastero di S. Zaccaria:

Voi havete fata grande offesa alla Maestà di Dio, et a voi stessa a nasconder la verità di quelli rei sacrileghi, che hanno havuto commercio con voi et con la Conversa, perché sappiate che son stati proclamati per l'Ecc.so Cons. de X li veri rei, et non è stato trovato né Cocco, né il Zorzetto già nominati da voi, però sete ammonita a dir la verità de tutto quello che sarete ricercata al presente, altrimenti sarete condotta al tormento, dove convenirete dirla in ogni maniera; prima sete interrogata la terza volta, che voi dobbiate dir con ogni licentia il vero nome di quello, che ha havuto ardir di entrar in Monasterio et haver commercio con voi<sup>629</sup>.

---

<sup>629</sup> *Ibidem*.

Sopraffatta dalle minacce, Laura cede: confessa che il vero nome del suo amante fosse proprio Andrea Foscarini e chiede perdono per non averlo nominato nei suoi precedenti interrogatori perché «non volevo esser la sua rovina»<sup>630</sup>. Dopo la confessione sulla vera identità del suo amante, i giudici vogliono arrivare alla verità circa i coniugi Marangon, Zulian e Antonia, stabilendo il loro grado di colpevolezza: e Laura li soddisfa, raccontando che Antonia la serviva da circa un anno; nei servizi che le prestava rientrava anche il recarsi da Foscarini per recapitargli e/o prelevare regali di vario genere e lettere. Laura aveva convinto Antonia a coinvolgere suo marito per prelevare dalla sua cella «il ferro del pergolo, per aguzzarlo, ma non gli dissi veramente a che fine, col quale cavai poi la muraglia, et una volta sola gli ho dato una polizza da portar al Zorzi in tempo ch'il Foscarini era in monastier acciò che detto Zorzi venisse a levarlo»<sup>631</sup>. I provveditori, decisi a rinviare a giudizio ogni colpevole della vicenda, le intimano di dire più esplicitamente se i coniugi sapessero e avessero capito che relazione ci fosse fra lei e Andrea Foscarini:

Signor, coloro non sapevano da principio che la pratica fusse a mal fine, perché gli havevo dato ad intender che il detto Foscarini era mio nipote, et io ho dato della robba all'uno et l'altro di essi da mangiare, et anco da vestire [a] sua moglie qualche volta, et finalmente quando il Foscarini fu dentro io dissi al detto Zulian, che il Foscarini era dentro in monasterio et però lo pregai, che volesse venir insieme con Zorzi a levarlo in barca sì come venne<sup>632</sup>.

Antonia, invece, secondo la confessione di suor Laura, sapeva della sua relazione con Foscarini sin dal principio, ma si era rifiutata di dirlo a suo marito Zulian. Suor Zaccaria era a conoscenza del suo “negozio amoroso” e conosceva la vera identità dell'uomo, ma si era impegnata con suor Laura a non rivelarla nei suoi interrogatori. Quanto alla relazione della conversa con Alvise Zorzi,

---

<sup>630</sup> *Ibidem.*

<sup>631</sup> *Ibidem.*

<sup>632</sup> *Ibidem.*

riferisce Laura, non fu “orchestrata”, ma estemporanea. La confessione della monaca viene confermata da Zaccaria stessa, la quale riferisce di essere stata istigata da Laura a mentire alle autorità sia sull’identità di Andrea Foscarini sia su quella del suo amante che si era ostinata a chiamare Geronimo Zorzetto. Anch’ella conferma che Laura si era servita come mezzani dapprima di Paulina, la Rizza (cui abbiamo già accennato) ma senza buon esito e poi dei coniugi Marangon (più di Zulian che di Antonia perché Foscarini non apprezzava che fosse una donna maritata a recarsi presso la sua abitazione). La prima volta che Zorzi e Foscarini si erano recati in monastero lo fecero con l’aiuto di un barcaruolo, Mario, che non sapeva dove li stesse vogando. Una volta compreso, però, si era infuriato dicendo che mai più si sarebbe prestato a simile servizio. E così Foscarini, per accedere in monastero la seconda volta (quando cioè era entrato da solo, senza la compagnia di Alvise Zorzi) si era servito, con l’avallo di Laura, di Zulian. I coniugi Marangon, a detta di Zaccaria, al principio della vicenda non erano a conoscenza della trama amorosa fra Laura e Andrea: sapevano anzi che l’uomo fosse il nipote della monaca, la quale solo in un secondo momento aveva confessato ad Antonia e Zulian la verità. Così, il 22 agosto i provveditori emettono la loro sentenza di condanna contro Andrea Foscarini e Alvise Zorzi: entrambi vengono banditi, contumaci, da Venezia in perpetuo; rompendo il confine sarebbe stata tagliata loro la testa in piazza San Marco «sicché si separi dal busto e muora»<sup>633</sup>, con una taglia di 2000 lire (1000 nel caso di Alvise Zorzi) per i loro «captori» da prelevare dai loro beni, peraltro confiscatigli interamente, qualora possibile, altrimenti da prelevare dalla cassa apposita. Non avrebbero potuto liberarsi dal bando per venti anni e una decisione in senso contrario avrebbe potuto essere presa solo attraverso una ballottazione apposita nel Consiglio dei Dieci. Lo stesso giorno

---

<sup>633</sup> *Ibidem*.

Antonia viene riascoltata per un'ultima sua difesa prima di procedere alla sentenza: l'imputata insiste nel sostenere che fosse ignara che il rapporto fra suor Laura e Andrea Foscarini fosse «a mal fine», essendo convinta che l'uomo fosse nipote della monaca. Quanto allo strumento di ferro utilizzato da suor Laura per rompere il muro del convento, Antonia sostiene di averlo ricevuto da Laura per farne lavorare la punta a suo marito, senza sapere quale utilizzo ne avrebbe fatto la monaca. Antonia, in sostanza, rifiuta l'accusa di essere stata mezzana nella vicenda. Qualche giorno dopo, il 15 settembre 1614, viene emessa la sentenza anche per i due coniugi Marangon che «per essere stati mezani, et cooperatori nelli negotij amorosi tra le monache, et il Foscarini e Zorzi detti di sopra, et esso Zulian in particolare per haver condotto in tempo di notte al monasterio et levato da esso in barca il Foscarini sopradetto aiutandolo ad entrar, et uscir per la rottura fatta nel muro di detto monasterio a questo effetto»<sup>634</sup> vengono condannati come segue: Zulian a servire su una galea «per homo da remo colli ferri alli piedi»<sup>635</sup> per otto anni. In caso di inabilità a tale servizio gli sarebbe stata amputata la mano più valida e confinato in prigione per otto anni. In caso di fuga, sarebbe stato bandito da tutti i territori del Serenissimo Dominio per venti anni. Antonia, invece, sarebbe stata frustata l'indomani dal ministro di giustizia da S. Marco a Rialto, «con un breve sopra il petto nel quale sia scritto: "Per li SS. Prov. Sopra li Monasterij"»<sup>636</sup>. Veniva privata della licenza di recarsi in qualsiasi monastero femminile ed intrattenere rapporti di qualsiasi tipo con monache. In caso di contraffazione alla sentenza le sarebbero stati tagliati naso e orecchie in Piazza San Marco.

Le lacune documentarie di cui abbiamo parlato all'inizio del paragrafo limitano e distorcono, è vero, la prospettiva degli studiosi moderni ma, nel loro

---

<sup>634</sup> *Ibidem.*

<sup>635</sup> *Ibidem.*

<sup>636</sup> *Ibidem.*

sforzo di ricostruire le vicende relative agli scandali sessuali, i provveditori non risparmiarono energie e ciò ci permette oggi di ricavare una visione soddisfacente delle stesse.

Paradossalmente ci sembra che i giudici appuntino sempre la loro attenzione più sugli uomini che sulle monache implicati negli scandali scoppiati nei monasteri. La giustizia – possiamo chiederci dunque – tendeva a concentrare di più la propria attenzione sugli uomini perché considerati maggiormente consapevoli delle loro azioni rispetto alle donne? E le monache coinvolte nei procedimenti penali per reati di carattere sessuale hanno saputo sfruttare questo *vulnus*? In altre parole: è possibile che alcune monache delle cui vicende ci stiamo occupando in queste pagine abbiano saputo ritagliarsi margini di manipolazione del codice dell'onore che avrebbe dovuto essere alla base dei propri comportamenti sociali? Ci sembra che alcune delle “nostre” monache si siano coscientemente comportate in maniera tale da suggerire un senso di sé non conforme alle regole cui avrebbero dovuto attenersi: possiamo dunque dire che tali donne, proprio in virtù della loro vocazione consapevolmente forzata, fossero portatrici di valori diversi e in contrasto rispetto a quelli delle famiglie da cui provenivano?<sup>637</sup> Così ha scritto Guido Ruggiero:

[...] le figlie di buona famiglia erano molto costose da maritare e difficili da sistemare bene; ed erano anche molto pericolose per l'onore del padre e della famiglia fino a quando rimanevano nubili. Sarebbe lecito domandarsi se le figlie e le donne in genere consideravano la loro condizione così pericolosa. Queste giovani donne credevano effettivamente di dover conservare un onore e lo valutavano dal

---

<sup>637</sup> È ciò che afferma Elizabeth Storr Cohen nel suo *La verginità perduta: autorappresentazione di giovani donne nella Roma barocca*, in «Quaderni storici», anno XXIII, 67, aprile 1988, pp. 169-191 rispetto ad alcuni casi di giovani donne romane che, a seguito di rapporti sessuali, volontari o meno, intrattenuti in forma eterodossa (al di fuori cioè dell'unica via possibile, quella del matrimonio), tendevano a presentare se stesse in tribunale non come vittime passive, ma come soggetti attivi ponendosi addirittura in contrasto con le proprie famiglie che, per ottenere un risarcimento (sia a livello economico che di onore), individuavano nelle loro ricostruzioni processuali sempre e solo responsabili maschili.



punto di vista della loro verginità prima del matrimonio e castità dopo? È possibile che l'integrità che significava onore in un mondo di uomini fosse meno importante per le donne; che le donne non si valutassero secondo i codici sviluppati per loro dagli uomini [...]»<sup>638</sup>.

È lecito applicare questo ragionamento anche ai nostri casi-studio e, in particolare, alle monache forzate della Venezia della Controriforma? Ancora: la coscienza della propria vocazione forzata poteva spingere una monaca a sentirsi – in un certo senso – al di sopra delle regole della comunità monastica?<sup>639</sup>

Leggendo le carte processuali si ha netta l'impressione che le monache fossero assolutamente consapevoli e responsabili delle proprie azioni, anche lì dove nelle istruttorie le loro azioni vengono definite sempre (o quasi) in termini passivi. Del resto è probabile che le punizioni riservate alle religiose per fughe dai conventi e scandali di natura sessuale fossero quasi sempre l'incarcerazione nelle prigioni di cui i monasteri erano dotati; ce lo suggerisce una serie di documenti conservati presso l'Archivio Segreto Vaticano<sup>640</sup>: analizziamone alcuni. Il 15 febbraio 1647 viene concesso al vescovo di Sulmona di dispensare la grazia di poter recarsi in coro le domeniche e tutti i giorni festivi al fine di udire messa, confessarsi e comunicarsi (grazia peraltro già concessa nel maggio 1645 e mai applicata), nei confronti di suor Giuditta de Sanetij e suor Lucretia Tinti, professe presso il monastero di S. Chiara, in carcere presso lo stesso da ben venticinque anni. Rispetto al delitto commesso dalle due donne la fonte è

---

<sup>638</sup> G. Ruggiero, *"Più che la vita caro": Onore, matrimonio, e reputazione femminile nel tardo Rinascimento*, in «Quaderni storici», 66, dicembre 1987, p. 762.

<sup>639</sup> Una studiosa del calibro di Virginia Cox, a tale riguardo, ha scritto: «[...] such consistent infractions of conventual regulations do suggest that the *monache forzate* of this period were conscious enough of the anomalous nature of their position to consider themselves as in some sense standing outside the rules». *The single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, op. cit., p. 543.

<sup>640</sup> Ancora una volta, come abbiamo fatto per il paragrafo riguardante il ruolo pubblico dei monasteri, nell'impossibilità di reperire fonti relative al Serenissimo Dominio, ci appelleremo a casi avvenuti in diverse città italiane.

estremamente laconica, ma ci è dato credere ragionevolmente che fosse attinente a fughe o scandali di natura sessuale, data la pena estremamente severa<sup>641</sup>.

Ancora: il 16 marzo 1651 si conferisce al vescovo di Gubbio la facoltà di concedere l'assoluzione dalle censure nelle quali erano incorse suor Marmella e le sue complici «per la fuga della medema suora dal monasterio di S. Spirito [...], con impor loro una congrua penitenza salutare»<sup>642</sup>.

A Mantova, invece, il 10 novembre 1651 suor Isabella Maria Messia, professa presso il monastero del Carminino supplicava di essere assolta, per mezzo di una congrua penitenza salutare, dalle pene infertele per «haver cooperato alla violatione della clausura nella fuga»<sup>643</sup> di una consorella.

In età moderna la morale sessuale rispetto alle donne era – è bene ricordarlo – piuttosto contraddittoria: per un lato esse erano considerate sessualmente insaziabili e costantemente alla ricerca di rapporti sessuali (il raggiungimento di una vita casta, attraverso la professione di fede, era considerata più virtuosa nelle donne che negli uomini proprio per i maggiori ostacoli che le prime, a causa della loro natura, dovevano sormontare rispetto ai secondi)<sup>644</sup>.

Per altro lato, però, la cultura giuridica sette e ottocentesca insisterà molto sulla necessità di annullare il composito sistema a protezione dell'onestà femminile intessuto dai giuristi di *ancien régime* che aveva teso a prescindere dalla vera volontà delle donne. Cerchiamo di spiegarci meglio: la cultura giuridica post-illuminista chiese insistentemente l'abbandono del principio giuridico del *praesumitur seducta*, cui abbiamo già fatto cenno nel capitolo terzo, fondato sull'illusione di una costante onestà delle donne nei reati di tipo sessuale. Scrive Giovanni Cazzetta in un suo interessantissimo studio:

---

<sup>641</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. II, pp. 72-73.

<sup>642</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. IV, p. 94 v-r.

<sup>643</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. IV, p. 385.

<sup>644</sup> Cfr. Steven Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, op. cit., p. 11.

Vero e proprio simbolo dell'ingiustizia e dell'irrazionalità del sistema del passato, simbolo del sistematico rifiuto d'attenzione verso la libera volontà della donna da parte dei giuristi, sono considerati [dalla cultura giuridica post-illuminista] in particolare il ratto e lo stupro della donna consenziente: delitti in cui la donna, presunta sedotta, non è punita ma tutelata dall'ordinamento a prescindere dal suo 'colpevole consenso' che la configura come *socia criminis* e non come vittima. Questi delitti sono presentati a partire dalla fine del Settecento come 'ridicoli', 'assurdi', 'incomprensibili': il diritto pretende di tutelare l'onestà della donna, ma ne ignora – si afferma – la volontà; i giuristi ricostruiscono il consenso della donna attraverso arbitrarie presunzioni che producono disordini e abusi<sup>645</sup>.

Non spetta a noi stabilire il grado di veridicità delle convinzioni della cultura giuridica sette e ottocentesca rispetto al tema del presunto consenso femminile<sup>646</sup> nei reati sessuali, ma il nostro pensiero, leggendo la brillante ricostruzione della questione alla quale ha lavorato Cazzetta, non è potuto che andare a monache come Colombina Busella e Laura Querini: il loro grado di colpevolezza nelle vicende che le hanno viste coinvolte è assolutamente provato dalle loro stesse testimonianze e ammissioni; tuttavia i magistrati inquirenti sembrano appuntare la propria attenzione sempre più sugli uomini con esse correi. Lo abbiamo già detto: le lacune documentarie certamente distorcono la nostra prospettiva in quanto i provveditori erano chiamati a giudicare solo i laici; ma il senso di disapprovazione morale che permea gli atti processuali di cui ci siamo serviti sembra indirizzato sempre e comunque più verso i monachini che verso le monache: considerate, inevitabilmente ed erroneamente, – ci chiediamo – presumibilmente sedotte attraverso lo strumento della *persuasio* (altro concetto giuridico che rinvia, come spiega ancora Cazzetta, ad una volontà falsata, estorta, non libera e dunque non autentica)?

---

<sup>645</sup> Giovanni Cazzetta, *Praesumitur seducta. Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna*, Giuffrè Editore, Milano, 1999, p. 3.

<sup>646</sup> Soprattutto rispetto alle aberrazioni che tale convinzione produrrà: come, fra gli altri, l'esigenza fortemente sentita di evitare che donne disoneste o dall'onestà solo apparente potessero trarre protezione e beneficio da un diritto che avrebbe dovuto invece punire e reprimere i loro comportamenti considerati necessariamente disdicevoli, anche in presenza di stupri violenti, ad esempio, o di reati sessuali contro prostitute.

Inoltre, il legame monacazioni forzate - fughe dai monasteri e scandali sessuali ci sembra, almeno in alcuni casi, innegabile, anche se taluni storici che si sono occupati della tematica hanno sostenuto il contrario. Francesca Medioli, ad esempio, ha scritto:

A questo proposito, la mole senz'altro più abbondante di materiale che riguarda disordini e scandali a sfondo sessuale nei monasteri non è di aiuto, non correlandosi necessariamente tali eventi con le monacazioni coatte. [...] Per questi motivi le testimonianze dirette a cui possiamo riferirci per studiare il fenomeno sono principalmente quelle relative ai processi di nullità intentati da monacate forzatamente<sup>647</sup>.

Premesso che ci rivolgeremo alle fonti di cui parla Medioli, quelle cioè relative ai processi di nullità di professione, nel prossimo capitolo, ci sentiamo di sottolineare qui un ultimo punto: è vero che, come ha scritto un'altra studiosa, Silvia Evangelisti, nell'analizzare fonti come quelle che abbiamo preso in considerazione in queste pagine, è necessario prestare attenzione ad alcuni punti; fra gli altri, il fatto che alcune delle monache che si dichiaravano forzate potrebbero aver preso i voti al principio spontaneamente ed essere state successivamente deluse dalla vita conventuale, considerandosi «retrospettivamente [...] vittime di una coercizione»<sup>648</sup>. È vero anche che gli episodi di cui abbiamo parlato potrebbero essere stati frutto più di congiunture che di premeditazione e appartenere dunque a fasi estemporanee della vita religiosa di quelle stesse donne che, successivamente, avrebbero potuto sinceramente pentirsi delle loro azioni e riabbracciare la propria vita in quanto spose fedeli di Cristo.

Ciò su cui però ci sentiamo di dissentire è che tali donne possano essersi autodefinite monache forzate per mitigare il giudizio che i giudici e in

---

<sup>647</sup> Francesca Medioli, *Monacazioni forzate: donne ribelli al proprio destino*, in «CLIO. Rivista Trimestrale di Studi Storici», XXX, 3, luglio-settembre 1994, pp. 432-433.

<sup>648</sup> Silvia Evangelisti, *Storia delle monache. 1450-1700*, op. cit., p. 48.

particolare il patriarca avrebbero dovuto emettere sul loro operato: le religiose non potevano non sapere, infatti, che le autorità non prendevano minimamente in considerazione tali giustificazioni per addolcire le pene cui sarebbero state condannate, proprio perché, come abbiamo già visto, il problema delle vocazioni forzate era ben noto e tuttavia considerato di fondamentale importanza per il mantenimento dello *status quo* a livello politico e sociale nel Serenissimo Dominio e in molte altre città italiane.

Per concludere, dunque: da un lato riteniamo importante attribuire il giusto peso alle ricostruzioni delle vicende processuali, considerando le posizioni di ogni singolo attore chiamato a testimoniare; dall'altro, però, siamo convinti che le vicende di queste donne ci offrano uno spaccato interessantissimo sul fenomeno di cui ci stiamo occupando in questo lavoro e sulle conseguenze che aveva, su singole personalità, l'imposizione di una "ragion di stato" considerata superiore e più degna delle ambizioni personali e della libera volontà individuale.

## 5. PER VIM ET METUM: LA QUESTIONE DELLA COERCIZIONE

«[...] la menzogna, la più imperterrita, la più persistente, la più solenne è quella che sta sul labbro di colui che vuole sacrificare i suoi figli, e far loro violenza. Questi sono i peccati contro i quali si dovrebbe predicare: a costoro bisognerebbe minacciare l'inferno»<sup>649</sup>.

«se i lupi e i leoni andassero per tutto vagando e stracciassero le persone, non corressimo esser rinchiusi anco per forza in una ben munita rocca, accioché fussimo securi di non esser dilaniate?»<sup>650</sup>.

### 5.1 Fughe dal monastero e procedure per la richiesta di dispensa dalla vita religiosa

Come abbiamo visto nell'ultimo paragrafo del capitolo precedente, la fuga dal monastero rappresentava l'*estrema ratio* per quelle monache che, in dissidio con le consorelle e con le proprie famiglie, mal tolleravano i sacrifici imposti loro dalla vita religiosa. Nel caso in cui fossero poi state scoperte, quelle monache sapevano che la punizione che sarebbe stata loro riservata non si sarebbe discostata poi molto dal destino già sofferto: essere murate vive nelle

---

<sup>649</sup> Alessandro Manzoni, *La monaca di Monza* (a cura di Sandro Surace), Jandi Editori, Milano-Roma, 1944, p. 29.

<sup>650</sup> M. Girolamo Rossi, *Discorso consolatorio nelle avversità. Alla Magnifica et Reverenda donna Felice Rasponi, Dignissima Badessa nel Sacro Monasterio di Santo Andrea di Ravenna*, in Pesaro, per Girolamo Concordia, 1572, cit. in Elide Casali, *Il monastero. La villa. La canonica. Aspetti della «cristiana conversazione» nella letteratura precettistica ravennate del secondo Cinquecento*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, op. cit., p. 285. La frase citata è stata attribuita a Felicia Rasponi da suo nipote e storico della città di Ravenna, Girolamo Rossi, appunto, che ne raccontò la storia: alla morte dell'amorevole padre, sua madre impose a Felicia la vita monacale; decisione vissuta all'inizio con grande malessere dalla giovane, che finì però per accettarla fino a diventare monaca esemplare dapprima e badessa rispettata poi, autrice peraltro del *Dialogo dell'Eccellenza dello stato monacale*, pubblicato nel 1572.

prigioni dei conventi nei quali sarebbero state costrette a rientrare, ivi scontando un numero maggiore o minore di anni.

Monsignor Giovan Battista De Luca, come abbiamo già detto cardinale e membro della Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, così, riferendosi alle monache, inquadrava il problema delle vocazioni forzate: «Si tratta di donne carcerate in vita, sicché non si possa far capitale di quel timore che s'incute a secolari con le minacce delle carceri e degli altri castighi personali, ovvero nelle robbe e nelle cariche»<sup>651</sup>.

Solo pochissime religiose forzate nel Serenissimo Dominio – almeno stando all'evidenza documentaria – avviavano l'iter di richiesta dello scioglimento dei voti solenni. In effetti, sembra che anche una monaca còlta come suor Arcangela Tarabotti non avesse coscienza della reversibilità della condizione di monaca. Ella scriveva infatti, in riferimento ai genitori che forzavano le proprie figlie in convento: «Non può già l'humana mente immaginarsi maggior sceleragine di quella che comettono questi padri, che fan quasi l'offitio di Caronto nel traghettar le lor figlie a quelle rive oscure alle quale può ragionelvamente [sic.] darsi titolo d'Inferno per le serate monache, poi ché vien dinegato lo sperarne mai più l'uscita»<sup>652</sup>.

Tarabotti non era forse a conoscenza della possibilità di sciogliere i tre voti solenni? E se sì, quante come lei ignoravano l'esistenza di questa possibilità?

Come affermato da Medioli<sup>653</sup>, non è sostenibile l'ipotesi per cui chi subì la condizione di monaca forzata non soffrì veramente perché il concetto è

---

<sup>651</sup> Giovan Battista De Luca, *Il vescovo pratico, sopra le cose spettanti al buon governo delle chiese et all'offiti de' vescovi e degli altri prelati ecclesiastici*, Roma, Corbelletti, 1675, p. 304, cit. in Francesca Medioli, *Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo*, in Silvana Seidel Menchi – Anne Jacobson Schutte – Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, op. cit., p. 357.

<sup>652</sup> Francesca Medioli (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, op. cit., p. 37, corsivo nostro.

<sup>653</sup> Cfr. *Monache e monacazioni nel Seicento*, in Gabriella Zarri – Francesca Medioli – Paola Vismara Chiappa, *«De Monialibus» (secoli XVI-XVII-XVIII)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», op. cit., pp. 691-692.

anacronistico se applicato al contesto cinque-secentesco. Certamente le giovani donne di cui ci stiamo occupando in questo lavoro condividevano la mentalità moderna per cui qualsiasi libera espressione del proprio io era repressa e inibita, ma abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti, in particolare nel capitolo quattro, come molte delle monache che si autodefinivano forzate lo facessero su una base fattuale e avessero piena coscienza della loro condizione.

Peraltro solamente poche di esse lasciarono traccia del loro malessere: nulla possiamo dire di quante finirono per accettare silenziosamente il proprio destino, di quante si opposero solo in alcune fasi della propria vita, di quante, anche se non particolarmente dotate di vocazione, rimasero in monastero senza mai violare i voti solenni e di quante non furono invece mai scoperte, anche se implicate in scandali sessuali o fughe temporanee dai propri conventi. Certamente non intendiamo sostenere, come abbiamo già avuto modo di asserire, che tutte le monache fossero forzate, ma esisteva nei monasteri femminili veneziani una rappresentanza non trascurabile di donne prive di vocazione: il fatto che molte di esse non fossero al corrente della reversibilità dello *status* monacale congiunto al coraggio e alle risorse psicologiche ed economiche che servivano per richiedere lo scioglimento dei voti può spiegare, perciò, almeno in parte, il motivo dei pochi casi di richieste in questo senso.

Il capitolo XVII del decreto tridentino *De regularibus et monialibus* prescriveva che le giovani donne dovessero essere interrogate sulla loro libera volontà prima che emettessero la professione di fede; ma spesso quelle giovani erano incapaci di esprimere gli abusi che avevano subito proprio perché gli agenti delle loro vocazioni forzate spesso presenziavano a quegli interrogatori. Nel capitolo XVIII dello stesso decreto era stata invece prevista la pena della scomunica – addirittura, anzi, dell'anatema – per chi avesse impedito o obbligato una giovane a varcare la soglia del chiostro; ma poco si era fatto per



invertire il senso di marcia delle consuetudini sociali che, per i motivi che abbiamo visto, almeno a Venezia portavano molte fanciulle a intraprendere la vita religiosa seppur prive di vocazione.

Abbiamo già notato, ma lo vogliamo qui sottolineare, come quello delle monacazioni forzate non fosse solo un problema al femminile; ciò che certamente cambiava, però, nella declinazione di genere del problema era la flessibilità del proprio *status*: molti degli uomini insoddisfatti della vita monacale avevano l'opportunità di richiedere una dispensa dall'obbligo di vivere in monastero (*licentiae extra standi*). Lo status di "sfratato" non comportava, come era necessario invece per le donne, un rientro nelle famiglie di origine: chi veniva ordinato sacerdote, ad esempio, poteva essere riassorbito nella chiesa godendo anche di un beneficio che gli consentiva una certa indipendenza economica. La Curia romana fra il XV e il XVI secolo aveva garantito molte di tali licenze per i più svariati motivi, da quelli di studio a quelli di malattia. Si ebbe poi un irrigidimento di questo atteggiamento dopo la Riforma protestante, quando molti religiosi avevano iniziato ad abbandonare il chiostro senza alcuna autorizzazione, cosa che indusse molta parte della Curia romana a vedere con sospetto tali ex monaci che vivevano lontani dai monasteri. Così, nel 1558 la bolla di Paolo IV *Postquam divina bonitas* (chiamata anche *Contra apostatas*) intimò ai monaci, che con o senza permesso vivevano nel mondo, di rientrare nei loro monasteri, di fatto includendo fra gli apostati anche tutti quei religiosi che avevano ottenuto regolari *licentiae extra standi*, privandoli dei loro benefici<sup>654</sup>.

---

<sup>654</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *Gender, Religious Institutions and Social Discipline: the Reform of the Regulars*, in Judith C. Brown – Robert C. Davis (Edited By), *Gender and Society in Renaissance Italy*, op. cit., pp. 198-202 e Gabriella Zarri, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in Gabriella Zarri – Francesca Mediolì – Paola Vismara Chiappa, «*De Monialibus*» (secoli XVI-XVII-XVIII), in «Rivista di storia e letteratura religiosa», op. cit., pp. 653-657.

Come sostenuto da Anne Jacobson Schutte, nel suo recente magistrale lavoro sulle monacazioni forzate nel periodo 1668-1793<sup>655</sup> e che comunque, nonostante prenda in esame un periodo più tardo del nostro, sarà un punto di riferimento importante in questo capitolo, fino alla metà del XVI secolo tutti i religiosi in cerca di annullamento dei propri voti dovevano appellarsi alla Penitenzieria Apostolica; ma durante l'ultima sessione del Concilio di Trento (3-4 dicembre 1563) si votò per cambiare tale procedura. Il capitolo XIX del *Decretum de regularibus et monialibus* stabilì infatti che durante i primi cinque anni dalla professione di fede, un religioso che desiderasse lasciare la vita monastica dovesse appellarsi all'ordinario (arcivescovo, patriarca o vescovo che fosse) e al superiore dell'ordine cui apparteneva. Così tale decreto recita nella sua traduzione in italiano:

Ogni religioso, il quale affermi di essere entrato in religione per forza e per timore o anche di aver fatto la professione prima dell'età prescritta, o qualche cosa di simile e voglia lasciare l'abito in qualsiasi modo; o che se ne voglia andare anche con l'abito, senza il permesso dei superiori, non sia preso in considerazione, se non entro il primo quinquennio dal giorno della sua professione ed esponga dinanzi al suo superiore e all'ordinario i propri motivi.

Se poi egli lasciasse spontaneamente l'abito prima, non gli sia permesso far valere alcun motivo, ma sia costretto a tornare in monastero, e sia punito come apostata; e nel frattempo non godrà di nessun privilegio del proprio ordine.

Nessun religioso, inoltre, qualsiasi facoltà possa avere, sia trasferito ad altro ordine religioso meno severo. E non si conceda ad alcun religioso di portare occultamente l'abito del suo ordine<sup>656</sup>.

La giurisprudenza successiva stabilì poi che quando i cinque anni fossero scaduti il religioso dovesse appellarsi, attraverso una *instantia pro restitutione in*

---

<sup>655</sup> Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2011, pp. 4-7. Per tutte le informazioni sulle procedure di richiesta di annullamento dei voti monastici che esporremo nelle prossime pagine faremo sempre riferimento al succitato lavoro.

<sup>656</sup> *Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di G. Alberigo, UTET, Torino, 1978, p. 725, cit. in Enrico Cattaneo, *Le monacazioni forzate fra Cinque e Seicento*, in Giuseppe Farinelli – Ermanno Paccagnini (a cura di), *Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva Monaca di Monza*, Garzanti, Milano, 1989, p. 131.

*integrum adversus lapsum quinquennii*, direttamente al papa il quale avrebbe poi stabilito se inoltrare la petizione ad un tribunale romano.

Gli studiosi che si sono occupati del fenomeno hanno sempre ritenuto che fossero due i tribunali romani che intervenivano nei casi di appello contro le monacazioni forzate: la Rota e la Sacra Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari. Nel 1564, però, come abbiamo già avuto modo di vedere nel secondo capitolo del presente lavoro, Pio IV formò un comitato di cardinali che dovesse occuparsi di tutte le questioni concernenti i decreti disciplinari emanati a Trento. Nel 1588 Sisto V formalizzò il suo operato denominando la commissione Sacra Congregazione del Concilio e, come spiegato ancora da Anne Jacobson Schutte, poiché il Concilio aveva legiferato anche sulla questione delle monacazioni, i casi riguardanti l'annullamento dei voti monastici finirono sotto la giurisdizione di quest'ultima commissione<sup>657</sup>.

Per questo nelle pagine che seguono abbiamo deciso di interrogare le carte, conservate presso l'Archivio Segreto Vaticano, di due fondi della Sacra Congregazione del Concilio: i *Libri Decretorum*, che iniziano nel 1573 e contengono dei sommari delle azioni della Congregazione e le *Positiones* (*Sessiones*) che coprono invece il periodo precedente il 15 dicembre 1681.

Quando il papa inoltrava alla Sacra Congregazione del Concilio (SCC) una petizione, questa ordinava al vescovo della diocesi competente (spesso quella in cui il religioso aveva emesso la professione di fede) di istruire un processo per fare luce sulla vicenda ed ascoltare eventuali testimoni. Una volta che la trascrizione del processo veniva inoltrata a Roma, la SCC deliberava sulla vicenda: se la decisione era favorevole, il papa emanava un decreto di *restitutio in integrum*, un ristabilimento cioè dello stato laicale del supplicante. La SCC

---

<sup>657</sup> Cfr. Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., p. 6.

comunicava poi all'ordinario di emanare il complementare decreto di *nullitas professionis*, che proclamava nullo il voto monastico.

Come è facilmente immaginabile, tutti questi passaggi facevano sì che i procedimenti durassero molti anni e ciò implicava difficoltà spesso insormontabili per i supplicanti, i quali si venivano a trovare in uno *status* sociale di limbo. Non solo: per molti di loro era praticamente quasi impossibile far ricorso contro la propria monacazione forzata nell'arco dei primi cinque anni dalla propria professione di fede perché, come vedremo, i rischi che correavano erano certamente maggiori rispetto alle probabilità di buon esito del proprio appello; così, molte delle volte in cui i religiosi si trovavano a chiedere l'annullamento dei propri voti avevano superato i cinque anni di professione e dovevano prima di tutto appellarsi al papa<sup>658</sup>.

Generalmente un supplicante ingaggiava un avvocato, il quale inoltrava la petizione scrivendo spesso in terza persona e nella locale lingua volgare. Come abbiamo detto, una volta ricevuta la petizione inoltrata dal papa, la SCC decideva se approfondire la questione, incaricando l'ordinario della diocesi di riferimento di istruire un'investigazione; alcune volte le diocesi coinvolte erano più di una: quella dove il religioso aveva professato, quella dove era fuggito, quella dove era nato o aveva risieduto, ecc.; in questi casi l'investigazione doveva essere condotta in tutte le diocesi. Quando un ordinario riceveva l'ordine dalla SCC di procedere con l'investigazione, chiedeva all'avvocato della presunta vittima di fornire una lista di testimoni da interrogare e di

---

<sup>658</sup> Una testimonianza della difficoltà per i religiosi di richiedere lo scioglimento dai voti monastici si trova anche in un'opera di Gabriella Suchon, pubblicata a Lione nel 1693: il *Traité de la Morale et de la Politique divisé en trois parties sçavoir la liberté, la science et l'autorité*, in cui, alle pp. 88-89, si legge: «Il semble que l'Eglise s'accorde avec la Politique, pour bien établir la dependance du sexe: puisque le Concile de Trente declare en terms exprès, que c'est contre le droit que les femmes notamment les Religieuses plaident leux causes elles-mêmes, il veut que toutes leurs affaires soient contentieuses, soit juridiques, se passent par Substitut et par Procureur», cit. in Cecilia Nubola, *Libertà, cultura, potere per le donne: il «Traité de la morale et de la politique» di Gabrielle Suchon*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, op. cit., p. 336, nota 13.

abbozzare una serie di domande da porre loro. Se il convento o i familiari del religioso decidevano di ricorrere contro il procedimento avviato dal religioso forzato, anch'essi erano tenuti a nominare un avvocato che avrebbe dovuto fornire una lista di controtestimoni all'ordinario<sup>659</sup>.

Le cause più comuni per cui si chiedeva l'annullamento dei voti erano quelle riguardanti premature professione di fede (se si riusciva a dimostrare che il religioso era stato costretto a prendere i voti prima dell'età minima stabilita a Trento, il procedimento poteva risolversi spesso in favore del religioso e la questione della coercizione diventava un tema di importanza secondaria) e emissione della professione in violazione alle costituzioni dell'ordine (alcune costituzioni monastiche prevedevano ad esempio che non si potessero accettare religiosi con malattie incurabili o disabilità fisiche: epilessia, sifilide, ecc.)<sup>660</sup>.

Si può immaginare quanto costasse ad un religioso forzato in termini non solo emotivi ma anche economici intraprendere questo tipo di procedimento legale: era necessario pagare degli avvocati, per cui le spese erano molto alte e poiché un religioso, prima di fare la professione, rinunciava a qualsiasi eredità non aveva accesso alle risorse finanziarie della propria famiglia e poteva contare così solo su coloro i quali supportavano la propria causa. Dunque: ignoranza e mancanza di strumenti rendevano difficile per i religiosi e in particolare per le monache avviare le procedure per lo scioglimento dei propri voti e per questo quasi mai sceglievano di intraprendere questa strada prima che gli agenti delle loro monacazioni forzate fossero deceduti<sup>661</sup>.

Non potremo mai determinare quanti religiosi forzati siano stati scoraggiati sin dal principio ad intraprendere qualsiasi tipo di strada legale per richiedere l'annullamento dei propri voti. Inoltre il fatto che i tempi per arrivare ad una

---

<sup>659</sup> Cfr. *ivi*, pp. 90-93.

<sup>660</sup> Cfr. *ivi*, pp. 115-118.

<sup>661</sup> Cfr. *ivi*, pp. 102-105 e pp. 236-237.

sentenza fossero molto lunghi, doveva necessariamente scoraggiare i religiosi forzati, i quali venivano penalizzati dalle lungaggini della giustizia papale sia da un punto di vista economico che anagrafico: quand'anche l'esito finale dell'appello fosse stato positivo con relativa emanazione dei decreti di *restitutio in integrum* e *nullitas professionis*, la maggior parte dei religiosi (e ci riferiamo in particolar modo alle donne) non era più in età da matrimonio e le famiglie di origine difficilmente si sarebbero rassegnate a riaccogliere questi figli in casa condividendo con loro porzioni di eredità da cui erano stati esclusi<sup>662</sup>.

Ci si può immaginare dunque quanto soli potessero trovarsi i religiosi forzati e di quanta dose di coraggio avessero bisogno per intraprendere una strada tanto irta di difficoltà e dall'esito quanto mai incerto.

Una delle poche, ma non del tutto inesistenti, testimonianze di monache forzate in cerca di annullamento della propria professione di fede che abbiamo in territorio veneziano è quella relativa al 1561 (ancora in epoca pre-tridentina, dunque) di suor Cristina Dolfìn: analizziamone la situazione.

Il 18 febbraio di quell'anno viene istruito un processo contro Hieronimo Ferraruol, avvocato ecclesiastico, querelato per aver prelevato dal suo convento, con l'aiuto di alcuni parenti e servitori, la religiosa, Cristina Dolfìn appunto, figliola e sorella rispettivamente di Benetto e Alvise Dolfìn e monaca professa da ventidue anni presso il monastero dello Spirito Santo. Suor Cristina era scomparsa dal convento una mattina del mese di gennaio, uscendo dalla porta principale del monastero, chiusa solo da una catenaccio. La badessa del convento riferisce di aver visto, il giorno della fuga della monaca, un giovane in sua compagnia, di cui però non sa fornire le generalità. Sostiene però che fosse un garzone di messer Ferraruol, il quale la domenica precedente alla scomparsa di suor Cristina, era stato visto parlare con lei. Quando i provveditori, in

---

<sup>662</sup> Ivi, pp. 236-237.

presenza del vicario del patriarca, domandano alla badessa se non fosse stata sua responsabilità verificare i gradi di parentela degli interlocutori delle monache, al fine di ammettere in parlatorio solo quelli consentiti dalla legge, la badessa prova a spiegare che suor Cristina soleva dire che l'avvocato Ferraruol fosse suo parente. Sarà Zuane de Antonio da Colza, il garzone di casa di messer Ferraruol, a chiarire la modalità con cui suor Cristina aveva lasciato il convento. Il teste ha dodici anni ed è ospite in casa di messer Ferraruol che, in cambio di alcune spese sostenute dai genitori residenti a Vicenza, gli insegna a leggere e scrivere. Il giovane riferisce che la mattina della fuga della monaca, si era recato con madonna Lucretia Michel (zia o più probabilmente suocera di messer Ferraruol) ed una massara di quest'ultima allo Spirito Santo. Su richiesta delle due donne, Zuane aveva fatto chiamare in parlatorio suor Cristina che, una volta arrivata, aveva iniziato a conferire con madonna Lucretia. Il giovane non sa riportare l'oggetto della conversazione delle due donne, ma aveva visto che suor Cristina si era apprestata alla porta maestra del convento dove aveva chiamato a sé madonna Lucretia dicendole fra le lacrime: «"Cara madonna mename via che non voglio star più qua che la me baton"»<sup>663</sup>. A quelle parole il garzone aveva sentito Madonna Lucretia rispondere: «"Io non vi voglio menar via altramente, che io non son venuta qua per tuorvi ma per dirvi che'l vostro breve serà qua presto"»<sup>664</sup>. Il breve cui si riferiva madonna Lucretia, era quello che suor Cristina, tramite l'interessamento dell'avvocato Ferraruol, stava aspettando da Roma per lo scioglimento dei suoi voti. Nonostante le parole di madonna Lucretia però, Cristina aveva aperto la porta del monastero e si era incamminata con i tre coinquilini di messer Ferraruol, fino ad arrivare alla barca che li aveva portati via dal convento. Così si era consumata la fuga di suor Cristina, che aveva trovato rifugio in casa dell'avvocato che stava trattando per

---

<sup>663</sup> ASVe, Provveditori sopra i Monasteri, Processi criminali e disciplinari, b. 263.

<sup>664</sup> *Ibidem*.

lei la sua nullità di professione. Nei giorni successivi la propria dipartita dal monastero, suor Cristina aveva poi mandato a chiamare un fornaio di S. Gregorio, Vincenzo di Lonzi da Treviso al quale – secondo la deposizione dello stesso Vincenzo – la monaca aveva chiesto cosa si dicesse in convento in merito alla sua fuga. Suor Cristina era preoccupata perché aveva sentito dire che i suoi parenti erano infuriati con lei e che avrebbero voluto ricollocarla in convento: «Et mi disse che più presto che tornarghe più nelle man che la si haveria amazato et mi pregò che la volesse metter in qualche luogo, o, casa mia, o, se io sapesse de condurla fuori della terra tanto che la non la trovassero, et piangeva grandemente»<sup>665</sup>. Cristina sapeva di non potersi trattenere oltre in casa di messer Ferraruol, perché i suoi parenti l'avrebbero presto raggiunta, considerando che era noto a tutti che godesse dell'appoggio dell'avvocato. Così, Vincenzo di Lonzi, spinto dalla compassione per la monaca e lasciandosi convincere da messer Ferraruol, decise di rivolgersi ad un suo cugino, Battista Brochin, abitante non lontano da Treviso, il quale prese in carico suor Cristina, ospitandola nella sua abitazione. Dopo una decina di giorni, Vincenzo scrisse a suo cugino che messer Ferraruol aveva finalmente ottenuto il breve da Roma attestante la nullità di professione di suor Cristina, la quale perciò poté far ritorno a Venezia, dove venne ospitata da Vincenzo stesso.

Ciò che più colpisce nella vicenda di suor Cristina come del resto in molte altre che abbiamo raccolto e trascritto nelle pagine precedenti, è la partecipazione attiva della comunità nell'organizzare la dipartita delle monache dai loro conventi: cosa spingeva un fornaio come Vincenzo da Lonzi ad assumersi la responsabilità di collaborare ad un'impresa tanto rischiosa? Nella maggioranza dei casi esisteva un legame di amicizia o quantomeno di conoscenza con le monache o le loro famiglie; ma certamente questo non basta a

---

<sup>665</sup> *Ibidem*.



spiegare il ruolo svolto da Vincenzo nella vicenda di suor Cristina; la compassione che prova per la monaca per il suo *status* di religiosa forzata sembra essere più forte del disturbo che ella gli arreca in casa: aveva infatti deciso di darle ricetto – afferma – «per fargli piacer che la vedevo a destruzersi et pianger che la mi pregava per l’amor de Dio che la dovesse luogar in qualche luogo», nonostante desiderasse liberarsi della sua ospite che – confessa – «la mi dà grandissimo disturbo che l’è amalata et quasi ogni giorno la vien alcuni parasismi che mi dubito che la debba morir essendo essa riduta che la non ha altro che la pelle su le ossa»<sup>666</sup>. Alla domanda specifica dei provveditori sul perché il teste avesse ospitato in casa nonché organizzato il breve soggiorno a Treviso di una monaca professa, Vincenzo sembra fornirci una chiave di lettura per interpretare la causa del suo attivismo nella vicenda: dopo le iniziali titubanze, aveva deciso di farsi coinvolgere nell’affare perché egli non considerava di avere responsabilità alcuna rispetto alla fuga dal monastero di Cristina. «Anche il dottor [Ferraruol] – riferisce – quando io la feci condur a Treviso da quel mio zermano mi disse che non potevo haver fastidio perché [...] era venuta fuori da sua posta»<sup>667</sup>. Sembra che ogni attore della vicenda giochi un ruolo separato da tutti gli altri: nessuno si sente parte integrante di un ingranaggio che ha condotto suor Cristina Dolfìn dall’*interno* all’*esterno* del monastero. Nessuno in definitiva sente la *responsabilità* dell’accaduto. Una delle converse del monastero, quella cui il garzone aveva chiesto di chiamare suor Cristina prima che lasciasse il convento, ci fornisce la chiave di volta per valutare la fuga della monaca dal convento:

Io so che sono molti anni che suor Christina fino in vita di suo padre haveva voglia di uscir di questo monasterio et la biastemava l’anima et il corpo di suo padre che l’hanno messa in questo monasterio et si doleva et cruciava tutto’l giorno che io ero martire con lei perché l’ho servita molti anni [...]. Io non ve so dir altro

---

<sup>666</sup> *Ibidem*.

<sup>667</sup> *Ibidem*.

salvo che qualche volta la mi faceva grizolar tutta per le grandi biasteme che le dava a suo padre lachrimando<sup>668</sup>.

La monaca, che come da più testi viene riferito, era inferma<sup>669</sup>, non si confessava da molto tempo e in genere lo faceva una volta l'anno «per desperazion de star in quel luogo»<sup>670</sup>. Anche la badessa conferma la peculiarità della situazione della donna: «Monsignor, questa suor Christina non è partita qua per altra causa dishonesta ma perché la non voleva star a patto alcun et doppo la morte de suo padre et poi de suo fratello la non ha fatto altro che dir che la voleva andar via come sanno tutte le monache»<sup>671</sup>. Ancora: madonna Antonia, una dei testi prodotti dall'accusa, si trovava a messa nella chiesa dello Spirito Santo quando suor Cristina aveva lasciato il convento. Nel vedere la donna allontanarsi dal monastero, aveva capito subito che si trattasse di una monaca (perché «l'haveva la testa tosa»<sup>672</sup>) e, in particolare, di suor Cristina, avendola sentita dire spesse volte che «la voleva andar via et biastemar chi l'havea messa là et questo fu fino quando morì suo padre et suo fratello che la teneva detto che la voleva la dote de sua madre, et come fu morto suo fratello che era podestae, la si mise a dir che la voleva al tutto uscir fuori, et che la voleva tuor una licenzia a Roma»<sup>673</sup>. Vincenzo di Lonzi da Treviso, cui abbiamo fatto già cenno e che era stato interrogato nel febbraio 1561, riferisce che suor Cristina, circa un mese prima della sua fuga dal monastero, gli aveva detto che

l'era disposta di voler al tutto uscir dicendo che mai la sua fantasia era stata di andar munega et che la si contentaria più tosto di star massara di altri che star in detto monasterio et ragionando con mi, la venne su certo proposito che quando la non potesse far altro che la voleva che gli imprestasse un paro de braghese che la

---

<sup>668</sup> *Ibidem*.

<sup>669</sup> Aveva una «fontanella» in una gamba, tanto che le altre monache si rifiutavano di lavare i suoi drappi mischiandoli con i loro.

<sup>670</sup> ASVe, *ibidem*.

<sup>671</sup> *Ibidem*.

<sup>672</sup> *Ibidem*.

<sup>673</sup> *Ibidem*.

si voleva vestir da homo et voleva uscir fuori della rotha dicendomi sempre che suo padre l'havea tenuta serrata et che'l ghe havea fatto paura con un cortello de amazarla, et che'l l'havea messa munega per forza et che fra con menazze et fra con losenghe el la fece far profession che la non havea per quanto la mi disse più di diece over undese anni. *Dicens*: la mi disse che mai la volse zurar alcuna cosa lì in monastier che se suol quando si fa professione né che mai la si ha voluto lassar sacrar<sup>674</sup>.

Dunque: suor Cristina era stata forzatamente monaca per ventidue anni, aveva probabilmente fatto sua per due decadi una scelta che aveva subito, ma mai abbracciato volontariamente. Una volta che i principali agenti della sua monacazione forzata (suo padre e suo fratello) erano venuti meno perché deceduti, la monaca aveva deciso di riprendere in mano il proprio destino: non a caso trova il suo punto di riferimento in Hieronimo Ferraruol, un avvocato ecclesiastico che stava trattando la sua richiesta di annullamento dei voti. Resta da capire, ma questo non ci è dato saperlo alla luce dell'evidenza documentaria, perché suor Cristina avesse deciso di abbandonare il convento alla vigilia dell'ottenimento della nullità di professione.

Coltelli, minacce di morte, ma anche lusinghe e persuasioni da parte paterna, una professione di fede avvenuta probabilmente molto in anticipo rispetto alle regole stabilite a Trento e, infine, la fuga: in questa vicenda troviamo proprio tutti gli elementi ricorrenti nei casi di monacazioni forzate. Analizziamo ora come tali elementi concorressero a piegare la libera volontà delle giovani fanciulle destinate ai chiostri.

---

<sup>674</sup> *Ibidem*.

## 5.2 Forme e modalità della coercizione

In che modo alcune monache denunciavano, quando ne avevano l'opportunità, di essere state costrette alla vita monastica?

Le testimonianze che si possono estrapolare dalle fonti di archivio di diverse città italiane sono numerosissime, come in alcuni casi udinesi:

Io fui velata et senza esser esaminata della mia volontà feci professione et similmente fui vestita in un sottospora senza mia volontà...sforzà da mio zio a far la professione [*doveva essere orfana di padre*] et la mia volontà era di usir di monastero et star a casa di mia madre.

[...] Sono 36 anni ch'io son qua, et ero putta...ma quando volse [*il vescovo*] ch'io giurassi di osservare, le dissi ch'io non voleva promettere cosa alcuna, né meno giurare, come non giurai.

[...] Io ho fatta la professione non volontariamente, ma sforzata da mio padre per acomodar la casa, et però io tengo di non haver promesso niente a Dio, perché sebene ho parlato con la bocca, non ha consentito la volontà... Io dico questo, perché non mi fu fatto altro atto se non posto il velo et tagliati li capelli essendo ingenuchiata avanti l'altare, et il velo mi fu posto da un frate nostro capellano et io non parlai mai, né lui mi fece prometer cosa alcuna. E non è meraviglia se ci par difficile ogni stretezza di regola et impossibile, perché siamo avezze alla nostra libertà senza obbligo alcuno di consienza<sup>675</sup>.

Ancora:

Haveva 15 o 16 anni quando mi feci monaca... et venni monacha volontariamente, perché, havendo delle sorelle assai, mi pareva che fusse necessitata che io venissi, et quando io fui velata non mi credevo che quel atto obligasse a cosa nessuna, se non a viver con quella libertà che si faceva all'ora d'andar fori et che li parenti venissero dentro.

[...] Quando io feci la professione si andava fuori del monastero a casa delli parenti et mi fu detto dalli miei parenti: «Va pur monacha, che ti venirai poi spesso a casa a vederne»; et se non fosse stato questo non sarei entrata.

Quando io mi feci monaca, mi feci perché io ero putta (a circa 8 anni) et mi davano ad intendere, che qui si haveria giocar sempre et mangiar zambelle et star allegramente... et era tal libertà che ussivamo fora quando piaceva a noi et stavamo

---

<sup>675</sup> AAU, *Visite Pastoralì, Udine, 1601*, cit. in Giovanna Paolin, *Lo spazio del silenzio. Monacazioni forzate, clausura e proposte di vita religiosa femminile nell'età moderna*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1996, p. 30.

fora 15 giorni, un mese, alle vendeme, ancor for d'Udene. Anci se io credeva di dover star serata qui, non sarei mai venuta, se ben era piccola.

Un frate mi venne ad esortare che io dovessi entrar monaca, perché haverei havuto libertà di andar su e giù dove mi havese piaciuto. Et così io mi risolsi di venire. Et fu anco un mio barba egravado che mi fece venire.

Quando mi velai, che era d'età di 13 anni, il frate che mi pose il velo mi dimandò se io haverei fatto come le altre, et io risposi de sì. Anci mi pareva mille anni di venir a quest'atto perché mi pareva che essendo velata la maestra non mi havrebbe battuta.

Essendomi parlato da mio padre di diventar monaca, io le risposti che non voleva diventar monaca, et, dicendomi lui che non mi haveria per figliola se non mi monacava, io mi feci monaca. Quando io mi velai non m'imaginai mai d'astringermi a voto alcuno... et mio padre, per aletrami a farmi monaca, mi diceva che venissi voluntieri, perché sarei stata come le altre et vestirei a mio piacere.

Ero putta, ho fatta la professione di fede in mano de monsignor Bizantio ma, quando volse ch'io giurassi di osservare, le dissi ch'io non volevo promettere cosa alcuna, nemeno giurare, come non giurai, et di questo se ne può pigliar informatione del signor Bottana che lo sa<sup>676</sup>.

Emblematico anche il caso della veronese suor Andreana Vittoria, al secolo Elisabetta Balestrieri Vallengi: fuggita il 18 agosto 1682 dal monastero di S. Elisabetta di Mantova, con la conversa suor Laura Maria Nizzoli, così aveva spiegato le ragioni della sua professione:

qualsivoglia tiranno [suo padre], battendomi benne e spesso e svillaneggiandomi con parole e maltrattamenti in vitto e vestito. Ma quel che mi fece ancor, fu che arrivata all'età di 14, 15 anni mi tentò più volte di levarmi l'honore, e perché con l'aiuto divino scampai, io dissi che volevo accusarlo, mi tenne in barbaro sorteggio sin che io dissi che mi sarei fatta monaca non per voglia che n'avessi, ma per liberarmi de' mala trattamenti e pericoli di essere vitupperata nell'honore. Gli dissi però che volevo a prima provare per sei mesi stando in educatione. Esso mi disse che voleva andassi senza nisuna prova perché avevo detto che saria andata e cossì mi sforzò a forza; fra tanto esso consumava i miei beni in concubine e io in stenti nel monasterio, sempre più scontenta. Essendosi aggiunte alla mia malinconia di sforzata la persecuzione di dentro della abbadessa e delle altre monache che come forestiera mi maltrattavano, la disperata malinconia mi fece far tal risoluzione<sup>677</sup>.

---

<sup>676</sup> AA.UD, *Visite Pastorali, Udine*, 1601, cit. in Giovanna Paolin, *Monache e donne nel Friuli del Cinquecento*, in Andrea del Col (a cura di), *Società e cultura del Cinquecento nel Friuli Occidentale. Studi*, Edizioni della Provincia di Pordenone, Pordenone, 1984, pp. 218-219.

<sup>677</sup> ASV, SCER, *Positiones*, 1682, 25 agosto, Elisabetta Balestrieri Vallengi alla Sacra Congregazione, cit. in Francesca Mediolì, *Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo*, in Silvana Seidel Menchi - Anne Jacobson Schutte - Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, op. cit., p. 368.

Quali erano i mezzi utilizzati da un padre famiglia per costringere un figlio in età quasi infantile, nella maggior parte dei casi dunque, non pienamente in grado di effettuare una libera scelta e facilmente influenzabile, ad intraprendere una vita che non voleva?

Emilio Zanette, nella prefazione al suo lavoro su Arcangela Tarabotti<sup>678</sup>, nota come la storia della monaca forzata veneziana, che abbiamo trattato nel capitolo terzo del presente lavoro, sia un'eccezione e, dunque, una negazione «[...] di quell'impressionante apparato d'iniquità, che il Manzoni aveva trovato e aggravato»<sup>679</sup>. Nell'approfondimento di questo giudizio storiografico, riferisce che nel 1960, anno in cui egli scrive, si conoscevano più attraverso la letteratura che le fonti di archivio, figure paterne di cui Martino de Leyva, padre di suor Virginia (dalla cui storia Manzoni attinse per narrare le vicende di suor Geltrude), era un prototipo, «[...] il quale trovava istintivamente nella violenza il suo stile personale»<sup>680</sup>. Si spinge, così, attraverso un raffronto delle storie di de Leyva e Tarabotti, a delineare diverse tipologie di tirannide paterna: quella ispano-lombarda (personificata da Martino de Leyva), il cui tratto distintivo sarebbe la violenza *tout court* e quella veneziana (impersonificato da Stefano Tarabotti) che si sarebbe differenziata dalla prima per l'uso non della violenza ma della frode:

I babbi di Venezia – scrive Zanette – non comandavano, non imponevano: essi persuadevano, allettavano, lusingavano: non per nulla suor Arcangela li bollò senza sottintesi con la qualifica di “ruffiani”. [...] la faccia del babbo tarabottiano non poteva essere imbronciata, tanto meno accigliata, gelida, dura o minacciosa come quella del principe manzoniano; noi dobbiamo immaginarla sempre gioviale sorridente e melliflua: lo stile del babbo nella Venezia del Seicento era la benignità<sup>681</sup>.

---

<sup>678</sup> Emilio Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, op. cit., p. X.

<sup>679</sup> *Ibidem*.

<sup>680</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>681</sup> *Ivi*, p. 94 e 96.

Questi due differenti atteggiamenti avrebbero provocato, sempre secondo Emilio Zanette, necessariamente anche differenti reazioni negli animi delle fanciulle costrette a varcare la soglia del chiostro: mentre le ispano-lombarde sarebbero giunte a quell'appuntamento coscienti dell'inferno in cui si apprestavano ad entrare, in virtù della violenza che avevano subito, le veneziane ed in particolare Arcangela Tarabotti, ingannate invece dalla presunta bontà dei propri padri, sarebbero entrate in convento «[...] con una visione proprio rosea [...]»<sup>682</sup> della vita monastica tanto che non si potrebbe affermare che esse fossero vittime di violenza, ma bensì di frode. Riferendosi ad Arcangela Tarabotti così scrive l'autore: «[...] ella non fu, come pur credettero e scrissero insigni studiosi, "costretta": ella fu, si direbbe in linguaggio moderno, ipnotizzata fino a tempo opportuno, e quindi non violentata nella sua coscienza, ma "ingannata" nella sua "semplicità"»<sup>683</sup>. In definitiva: per Zanette, «Martino de Leyva e i suoi pari, come noi li immaginiamo, non discutono, non ragionano, tanto meno citano decreti pontifici o sentenze di concili - essi comandano e basta. I babbi tarabottiani invece, anche quando fanno la faccia feroce, piegano le figlie a base di argomenti e di citazioni [...]»<sup>684</sup>.

Riteniamo inaccettabile una simile semplificazione, quasi a sostenere che esistesse un codice genetico violento nel caso dei padri lombardi e fraudolento nel caso di quelli veneziani: le fonti d'archivio, a ben vedere, testimoniano di forme coercitive diverse, che non si escludevano a vicenda, ma che, anzi, coesistevano: pressioni psicologiche, minacce, anche con coltelli, di essere escluse dagli affetti familiari, percosse, lusinghe, tutto poteva essere funzionale a convincere una figlia riluttante.

---

<sup>682</sup> Ivi, p. 97.

<sup>683</sup> Ivi, pp. 97-98.

<sup>684</sup> Ivi, p. 100.

Quando un o una adolescente si mostrava titubante di fronte l'eventualità di entrare nella vita religiosa, come sostiene Anne Jacobson Schutte, i padri si trovavano in una condizione di potere che permetteva loro di mettere in atto una serie di operazioni tese a piegare e modellare la libera volontà dei figli. Alcune misure erano funzionali ad indurre paura e disperazione nei giovani predestinati, dimostrando che per loro non ci sarebbe più stato posto in famiglia. Così, progressivamente alienati dagli affetti e senza nessun appoggio economico, quei soggetti erano assolutamente impossibilitati a scegliere una vita differente, soprattutto nel caso delle giovani aristocratiche per le quali era impossibile concepire di guadagnarsi la vita come artigiane, mercanti, serve o prostitute<sup>685</sup>.

Un altro strumento per costringere le figlie ad obbedire era, come abbiamo già visto, "depositarle" in convento sin da bambine: così, senza supporti morali o risorse economiche cui aggrapparsi, separate fisicamente dalle proprie famiglie di origine, le giovani aristocratiche erano ridotte all'obbedienza o, ancora peggio, allevate in un falso ardore religioso, destinato a trasformarsi prima o poi in risentimento e frustrazione.

Gli strumenti messi in atto per convincere le fanciulle ad abbracciare la vita religiosa, dunque, erano molteplici e si dipanavano lungo un ampio raggio di azione. Così scriveva l'avvocato milanese Pietro Antonio Prandoni alla metà del XVII secolo:

[...] a tal punti si spinge l'oltracotanza di alcuni genitori, che si inducono ad ingannare lui stesso che di tutto è bene edotto, mentre tentano di nascondere il loro proposito di monacar la fanciulla in modo da sembrare che essi non facciano violenza alcuna alla sua volontà, ma piuttosto la accettino loro malgrado. Tale è il

---

<sup>685</sup> Cfr. Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., p. 187. La stessa Cristina Dolfin, la cui vicenda abbiamo rievocato nelle pagine precedenti, secondo una testimonianza, come abbiamo già detto, avrebbe riferito in un'occasione: «che mai la sua fantasia era stata di andar munega et che la si contentaria più tosto di star massara di altri che star in detto monasterio».



metodo di questa loro insinuazione che sin dagli anni più teneri le fanciulline siano avvezze ad aspirare alla vita monastica. Se per avventura il discorso fosse caduto sul matrimonio, sono accolte con sguardo bieco, con fronte corrugata, non di rado con lo staffile, quindi appena possono da sé condursi, vengono rinchiusi nei monasteri, affinché proprio lì si assuefacciano alla obbedienza e alla rigidità. Vi sono pure alcuni che per mezzo di terze persone fanno sapere alle giovinette che piuttosto dovranno morire fra le mura, se ricusino di pronunciare i voti avendo preso il velo, a meno che promettano che subito sarebbero rientrate nel monastero se per poco ne vengano tratte fuori per un po' di ricreazione. Altri, che si mostrano più astuti, non tengono mai la parola di queste cose alla fanciulla, ma nei fatti pure a tal punto la conducono che, vedendosi mal sopportata in casa, le sembri d'entrare in Paradiso, quando fa ingresso nel Monastero. Ne ho udito alcuni dar questo consiglio come degno di persona saggia: essere opportuno preparare in casa alle bambine un Purgatorio, affinché di loro spontanea volontà cerchino di uscirne<sup>686</sup>.

Nelle pagine in cui Alessandro Manzoni narra la storia della monaca di Monza egli chiaramente accosta la ragion di stato generale a quella particolare, che muoveva le famiglie a sacrificare l'amore e il libero arbitrio filiali sull'altare degli interessi familiari; ma non necessariamente le famiglie agivano per mera crudeltà, quanto piuttosto per un calcolo dell'interesse collettivo: come abbiamo visto, sacrificare una giovane, monacandola forzatamente, significava salvaguardare interessi più ampi e che facevano capo a un maggior numero di persone<sup>687</sup>.

Così scrive Manzoni, nel descrivere il padre di Geltrude, dimostrando una conoscenza e una coscienza del fenomeno assolutamente rilevanti:

Il padre della infelice di cui siamo per narrare i casi, era per sua sventura, e di altri molti, un ricco signore, avaro, superbo e ignorante. Avaro, egli avrebbe mai potuto persuadersi che una figlia dovesse costargli una parte delle sue ricchezze: questo gli sarebbe sembrato un tratto di nemico giurato, e non di figlia sommessa ed amorosa; superbo, non avrebbe creduto che nemmeno il risparmio fosse una ragione bastante per collocare una figlia in luogo men degno della nobiltà della famiglia: ignorante, egli credeva che tutto ciò che potesse mettere in salvo nello stesso tempo i danari e la convenienza fosse lecito, anzi doveroso; [...]. Il padre principalmente, che aveva destinata questa poveretta al chiostro prima di sapere

---

<sup>686</sup> Cit. in Enrico Cattaneo, *Le monacazioni forzate fra Cinque e Seicento*, in Giuseppe Farinelli - Ermanno Paccagnini (a cura di), *Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva Monaca di Monza*, op. cit. p. 181.

<sup>687</sup> Cfr. Sandro Surace, in Alessandro Manzoni, *La monaca di Monza*, op. cit., pp. 6-7.

s'ella sarebbe stata inclinata a chiudervisi, s'aveva talvolta pur fatta tra sé e sé questa obbiezione, che forse Geltrude non vi sarebbe stata inclinata: caso difficile, ma non impossibile; e contra il quale era d'uopo premunirsi. Supponendo adunque che Geltrude allettata dalla vita del secolo avesse voluto rimanervi, bisognava trovar qualche cosa che la allettasse ad abbandonarlo, per non usare della semplice forza; mezzo di esito incerto, sempre odioso, e che poteva lasciar qualche dispiacere nell'animo del padre; il quale alla fine non desiderava che la sua figlia fosse infelice, ma semplicemente ch'ella fosse monaca<sup>688</sup>.

Manzoni analizza la questione della vocazione forzata della più famosa monaca della letteratura italiana non solo dal punto di vista del padre, ma anche da quello della stessa Geltrude, di cui riferisce i pensieri più intimi, perfino inconfessabili. Dopo aver conosciuto dal padre il suo destino, disperata ma non ancora sopraffatta dall'indesiderata decisione,

[...] aveva la poveretta composto un piano nella sua mente. «O vorranno ottenere il loro intento colle buone», diceva ella tra sé, «o mi parleranno brusco. Nel primo caso io sarò più buona di essi, pregherò, li moverò a compassione: finalmente non domando altro che di non essere sacrificata. Nel secondo caso, io starò ferma: il "sì" lo debbo dire io, e non lo dirò». Ma, come accade talvolta anche ai comandanti di eserciti, non avvenne né l'una, né l'altra cosa ch'ella aveva pensata. I parenti, avvertiti dalle monache delle disposizioni di Geltrude, furono seri, tristi, burberi: e non le fecero per qualche tempo nessuna proposizione né con vezzi, né con minacce. Solo dal contegno di tutti traspariva che tutti la riguardavano come rea, da qualche parola sfuggita qua e là s'intravedeva che la riguardavano come rea, non già di ricusarsi al chiostro, delitto che non poteva nemmeno venire in capo ad alcuno della famiglia, ma di non avviarsi con buona grazia. Così ella non trovava mai un varco, per venire alla dichiarazione che era pure indispensabile; e i modi secchi, laconici, altieri che si usavano con lei, non le davano nemmeno il campo di poter avviare un discorso fiduciale ed amichevole, il quale di passo in passo la conducesse a toccare il punto sul quale ella ardeva di spiegarsi, o almeno di farsi intendere. Che s'ella, soffrendo pazientemente qualche sgarbo, si ostinava pure a volere famigliarizzarsi con alcuno della famiglia, se senza lamentarsi implorava velatamente un po' di amore, se si abbandonava ad espressioni confidenziali, e affettuose, ella si udiva tosto gittar qualche motto più diretto e più chiaro intorno alla elezione dello stato: le si faceva sentire che l'amore della famiglia non era cessato per lei, ma sospeso, e che da lei dipendeva l'esser trattata come una figlia di predilezione. Allora ella era costretta a ritirarsi, a schermirsi da quelle tenerezze che aveva tanto ricercate, e si rimaneva coll'apparenza del torto. Si accorava e si andava sempre più perdendo d'animo: il suo piano era scompaginato, e non sapeva a qual altro appigliarsi, pure aspettava. Ma il non veder mai un volto amico, ma le

---

<sup>688</sup> Alessandro Manzoni, *La monaca di Monza*, op. cit., pp. 32-33 e p. 38.

immagini tristi, direi quasi terribili, delle quali era circondata, la rendevano sempre più inclinata a ritirarsi in quel cantuccio ameno e splendido che ognuno, e i giovani particolarmente, si formano nella fantasia, per sfuggire dalle considerazioni di oggetti che attristano<sup>689</sup>.

Le fanciulle, tuttavia, non erano sottoposte solo alle pressioni della propria famiglia di origine e, soprattutto, non lo erano solo in un'unica direzione: spesso, infatti, anche nel monastero dove si trovavano sin da bambine si esercitavano forme di influenza su di loro sia, in alcuni casi, per spingerle verso la monacazione, sia, in altri casi, per spingerle verso il matrimonio.

Nel dicembre 1588, ad esempio, la comunità di S. Marcello di Jesi, della diocesi di Ancona, si rivolge alla Sacra Congregazione del Concilio per esporre il caso di due sorelle (la maggiore era dodicenne), Clarice e Camilla Mazzone, orfane di padre. Dopo la morte di costui, la madre si era risposata e le due figlie erano state affidate alla tutela di un avo materno che aveva previsto per loro dei matrimoni non certo fastosi, ma dignitosi, contraendo, peraltro, già delle promesse *per verba*; «ma per dubbio, che quelle putte non venessero inanzi il tempo costrette a far cosa contra lor voglia, et di che mai per alcun tempo,

---

<sup>689</sup> Alessandro Manzoni, *La monaca di Monza*, op. cit., pp. 43-44. Ancora, nel descrivere la cerimonia di vestizione di Geltrude, così Manzoni scrive: «“Son qui...” cominciò a rispondere Geltrude, ma nel momento in cui ella doveva manifestare con certezza un desiderio che era tutt'altro che certo nel suo cuore, nel momento in cui le sue parole dovevano decidere quasi irrevocabilmente del suo destino, il combattimento interno fu sì forte ch'ella non potè proseguire; e rifletteva un istante, guardando come incantata la badessa, e la folla che la circondava. Così guatando, ella vide distintamente alcune delle sue compagne, e sulla parte che appariva di quelle faccette, e più agli occhi un'espressione mista di malizia e di compassione, che diceva chiaramente: “Ah! c'è incappata la brava!” Questa vista le risvegliò in cuore tutta l'avversione al chiostro, l'orrore per la violenza che l'era fatta, e con questi sentimenti un lampo di coraggio. E già ella stava cercando una risposta, diversa da quella che si aspettava da lei, cosa troppo difficile a trovarsi in quella circostanza. Alzò un momento gli occhi verso il padre che le stava di fianco, per indovinare che effetto avrebbe prodotto la sua resistenza, e come per sperimentare le proprie forze, ma vide negli sguardi del Marchese una espressione sì minacciosa, che tutto il suo coraggio svanì. Pensò che la resistenza, che il ritardo, l'avrebbero resa innanzi a tanti occhi un oggetto di scandalo, di stupore, e di derisione; pensò al padre, al fratello, al mondo, al peggio: si consolò, riflettendo che dopo quella formalità le rimaneva ancora una porta aperta per tornare indietro, che poteva guadagnar tempo, e che avrebbe saputo approfittarne; e il partito il più facile, il più sicuro, il meno terribile in quel momento le parve di dire, come fece: “Son qui a domandare d'esser ammessa a vestir l'abito”»<sup>689</sup>. Ivi, pp. 63-64.

s'havessero a pentire»<sup>690</sup>, essendo deceduto il loro avo materno, erano state temporaneamente collocate presso diversi monasteri della città fino ad approdare a S. Maria Nova d'Ancona. Nel corso di tale esperienza monastica, le due fanciulle si sarebbero convinte a non volersi sposare ed avrebbero espresso tale intenzione in più di un'occasione. Così, l'intera comunità, per tutelare quelle due fanciulle orfane di padre e di altre figure maschili che potessero offrir loro protezione, «non essendo ancor certa se la loro assertione che se dice di volerse far monache, venga da suggestione, che gli si sia fatta più con disegni della lor robba, che dell'honor di Dio, o pure da vera inspiratione del Signore»<sup>691</sup>, chiede alla SCC di prelevare le due fanciulle da S. Maria Nova collocandole in un monastero più vicino a Jesi al fine di far intervenire il vescovo della diocesi attraverso un'esplorazione della volontà di Clarice e Camilla<sup>692</sup>.

Ancora più esplicito un altro caso, questa volta avvenuto ad Amalfi: Pompeo D'Alagoro, il 13 marzo 1647, espone alla Sacra Congregazione del Concilio il caso di sua sorella Giulia, educanda presso il monastero della Santissima Trinità. Pompeo sospetta che la fanciulla «venga sedotta da due sue zie Monache a contrahere matrimonio con persona di non equal conditione e contro la volontà dell'oratore et della loro Madre».<sup>693</sup> La SCC passa il caso alla Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari che, a sua volta scrive al vescovo, chiedendo, di nuovo, l'esplorazione della volontà della giovane.

Anche Dario Montesperelli, il 27 gennaio 1651, residente nella diocesi di Perugia, aveva esposto alla SCC il caso di sua figlia Barbara, novizia presso il monastero di S. Maria Maddalena, che – teme – «possa essersi indotta a voler far professione più dalle lusinghe, e persuasioni delle Monache, che da sua

---

<sup>690</sup> ASV, Libri Decretorum, vol. V (1587-1589), p. 226r.

<sup>691</sup> *Ibidem*.

<sup>692</sup> La SCC acconsentirà a tale richiesta, cfr. *ibidem*.

<sup>693</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. II, p. 121v-r.

libera volontà»<sup>694</sup>. Anche in questo caso la Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari commissiona al vescovo un'esplorazione della volontà della fanciulla da eseguirsi da parte del padre e dei parenti più prossimi a Barbara, senza l'intervento delle monache «accio che in resolutione di tanto rilievo non possa mischiarsi altro rispetto, che del solo servitio di Dio»<sup>695</sup>.

Ancora: il 15 dicembre 1651 la Sacra Congregazione del Concilio denunciava alla Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari il caso di Maria Francesca Serafini, giovane novizia presso il monastero di S. Maria Maddalena di Anagni. La SCER (Sacra Congregatione Episcoporum et Regularium) scriveva dunque al vescovo di Anagni allertandolo che la fanciulla potesse essere stata «sovvertita da quelle Suore a prendere l'habito con mira di far succedere il Monasterio nell'heredità paterna essendo figlia unica, non ostante che dianzi [sic.] si fusse dichiarata di non haver tale intentione, e che hora per timore che non torni nel suo primo pensiero [le monache] non permettano ad alcuno di parlargli»<sup>696</sup>. Così, essendo imminente il momento della sua professione, sua madre Delia si era rivolta alla SCC, che anche in questo caso passa la pratica alla SCER che scrive a sua volta al vescovo, affinché «con quei modi e termini che le verranno suggeriti dalla sua molta prudenza procuri di ritrarre da mezzo de i rispetti femminili i più veri sentimenti della Giovane, e quando trovi che non è sua mente di farsi religiosa proibisca alle suore di ammetterla alla professione e ne dia poi avviso all'EE. Loro»<sup>697</sup>. Sembra che in questa espressione finale con cui si conclude tale richiesta («ritrarre da mezzo de i rispetti femminili i più veri sentimenti della Giovane») si faccia cenno alle caratteristiche (fermezza e maturità) tipiche del *vir constans* – di cui parleremo a breve – completamente carenti, o quantomeno occulte, nelle donne.

---

<sup>694</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. IV, p. 85.

<sup>695</sup> *Ibidem*.

<sup>696</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. IV, p. 429r.

<sup>697</sup> *Ibidem*.

Presso l'Archivio Segreto Vaticano abbiamo rintracciato poi un documento relativo ad una denuncia, risalente al 1° settembre 1651 e sporta da Elena di Alencastro, residente nel monastero della Speranza nella diocesi di Lisbona, in cui si fa cenno alle vessazioni cui era sottoposta la donna la quale aveva appena ricevuto esito positivo da Roma rispetto alla sua richiesta di nullità di professione. Le vessazioni, nella nota scritta dalla SCER al vicario capitolare di Lisbona, sarebbero state inferte ad Elena dalla badessa e dalle monache del convento su istigazione di non specificati secolari, probabilmente familiari della stessa Elena interessati alla sua quota parte di eredità<sup>698</sup>.

Ovviamente, sono molte anche le testimonianze di giovani donne costrette dalle proprie famiglie, a volte anche con un repentino cambio di idea, a varcare la soglia del convento: è questo il caso di Livia Montesperelli, il cui padre, Scipione, l'aveva dapprima promessa in sposa a Gio. Battista Colombi (siamo nella diocesi di Perugia, nel maggio 1646), «conducendolo anco a toccar la mano alla sposa, e contentandosi doppo le solite denuntie, che per un'anno intiero l'oratore [Colombi stesso] la visitasse, e scambievolmente si regalassero»<sup>699</sup>, per poi decidere invece di destinarla in educazione al convento di S. Francesco delle Donne, nonostante i due promessi sposi fossero ancora fermi nella volontà di contrarre le nozze. Così, come sempre, la SCC passa il caso alla SCER che a sua volta chiede al vescovo di Perugia di esplorare la volontà di Livia.

Anche Agata Spada, residente nella diocesi di Terni, si rivolge alla SCC e dunque attraverso la SCER al vescovo della città, per denunciare che «alcuni suoi attinenti e debitori della sua dote l'astringano a farsi Monaca, ancorche habbia risoluto di maritarsi»<sup>700</sup>. Anche in questo caso la SCER ordina al vescovo un'esplorazione della volontà della giovane «in luogo sicuro e di sua libertà: e

---

<sup>698</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. IV, p. 327v-r.

<sup>699</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. I, p. 83r.

<sup>700</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. I, p. 213r-214v.

quando sia risolta di maritarsi, o la ritrovi aliena dallo stato regolare, non permettere, che sia *violentata*»<sup>701</sup>.

Anche Catterina Bressi era stata costretta a varcare la soglia del convento di S. Benedetto: siamo nella diocesi di Bergamo, nel febbraio 1647 e Catterina, appunto, era stata «contro la volontà sua e de parenti fraudolentemente condotta sotto spetie di visita alla porta del Monasterio [...] e da suor Fabronia ivi professa, con aperta violenza astretta ad entrare et restare in quella Clausura»<sup>702</sup>. La SCER anche in questo caso ordinava un'indagine al vescovo che, qualora ne avesse riscontrato gli estremi, avrebbe dovuto imporre una grave penitenza alla badessa e alle monache del convento per aver «havuto ardire d'introdurre violentemente una secolare nella loro clausura»<sup>703</sup>.

Non mancano testimonianze neanche di giovani fanciulle costrette al matrimonio: a Ragusa, ci informa un decreto della SCC del maggio 1587, una govane di dodici anni, era stata promessa sposa *per verba de presenti* ad un uomo a lei sgradito; ma «essa giovane quando fu al consentir piangendo disse de sì per esser stata minacciata dalla Madre, ma ella mai vi consentì di bon animo, anzi non lo volea, havendo molte volte recalcitrato a sua Madre»<sup>704</sup>.

Il discorso sulla coercizione non può dirsi concluso se non prima di affrontare anche un altro aspetto della questione: per onestà intellettuale dobbiamo dire che le fonti di archivio presentano casi non solo di donne vocate a forza, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, ma anche di giovani le cui famiglie si rifiutavano di acconsentire a far varcare loro la soglia del chiostro in presenza di una vocazione autentica. È questo il caso di Prospera Barbavara, quattordicenne residente nella diocesi di Vigevano, relativamente alla quale

---

<sup>701</sup> *Ibidem*, corsivo nostro.

<sup>702</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. II, p. 81.

<sup>703</sup> *Ibidem*.

<sup>704</sup> ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Libri Decretorum, IV (1584-1587), p. 266v-r. La SCC invaliderà il matrimonio per anomalie ed irregolarità nella celebrazione dello stesso.

abbiamo rinvenuto un *dossier* della SCER risalente al 19 novembre 1625 che si apre così:

Prospera Barbavara orfana di padre temendo le violenze della madre et d'altri parenti per interesse delle molte facoltà dell'oratrice, supplica di potersi monacare, con uscir solo dalla Chiesa esteriore del monasterio per esplorazione della sua volontà, senza aspettar fuori del monasterio li sei mesi ordinati dal Concilio Provinciale [di Milano], massime ancora per fugire li pericoli delli presenti motivi di guerra<sup>705</sup>.

Prospera era figlia di Scipione di Gravelola e si trovava da cinque anni in educazione presso il monastero di Santa Clara di Mortara, nella diocesi, appunto, di Vigevano. Dovendo lasciare il monastero per i sei mesi di "riflessione" previsti dal Concilio di Trento che si effettuavano nel mondo secolare, imponendo cioè alle giovani di tornare per un periodo nelle case familiari, riferisce di temere che la madre non accetti la sua decisione di farsi monaca e la costringa a desistere dai suoi progetti. Si rivolge perciò alla SCER affinché questa ordini al vescovo di Vigevano o al suo vicario generale di esplorare la propria volontà nella chiesa esteriore del monastero, senza lasciare fisicamente il convento. Nel suo interrogatorio di fronte l'arcivescovo, avvenuto il 4 agosto 1625, si era detta cosciente che i Concili Provinciali di Milano avevano ordinato che le professande si sottoponessero ad un periodo di permanenza presso le proprie famiglie di origine, «tuttavia perché sa che uscendo da detto monasterio sua madre, et li suoi parenti li faranno forza, et violenteranno questa sua volontà di esser monaca, essendo essa commoda di facoltà, et essendo molti li pretensori desiderando che il monasterio stia comodo, et disporne del suo per l'anima sua a suo complacito»<sup>706</sup>, chiedeva che per lei fosse fatta un'eccezione, come era già avvenuto anche per Anna

---

<sup>705</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Positiones, 1625 (S-V).

<sup>706</sup> *Ibidem*.



Francesca Barbavara, probabilmente sua parente. Prospera era sotto la tutela di Alfonso Antonio, Francesco e Carlo Barbavara, suoi cugini. I primi due, tuttavia insieme con la madre e al contrario di Carlo, unico parente schieratosi con Prospera, non condividevano la scelta della giovane di monacarsi. Per questo, la mattina di un sabato dell'anno precedente la madre di Prospera si era recata presso il monastero di S. Clara dove «la minacciò con gran colera dicendoli che essa non la chiamasse per madre se non aderiva alli sudetti sigg. Alfonso Antonio, et Francesco»<sup>707</sup>. Quel giorno si trovarono presenti durante la concitata repressione della madre di Prospera, la badessa, Angela Francesca Portaluppa, suor Antonia Maria Soderina e altre monache. La badessa e le consorelle di Prospera sottolineeranno come nei precedenti cinque anni, da quando cioè era entrata nel convento come educanda, Prospera avesse sempre espresso pubblicamente il suo desiderio di diventare religiosa. La badessa, in particolare, riferirà come, se la SCER avesse deciso di lasciar uscire la giovane per i sei mesi di ritorno al secolo, sua madre e i suoi cugini «la voltariano il cervello»<sup>708</sup>. Addirittura la madre della giovane aveva preteso la revoca della tutela su Prospera per Carlo, come abbiamo detto, unico parente a sostenerla nella sua decisione; Prospera però – sempre secondo la deposizione della badessa – si era opposta con tutte le sue forze e così «cominciò essa madre ad ingiuriarla, dicendoli: “Sfacciata, prosuntuosa!” et che voleva levarla dal sudetto Monaster per le trezzie, et atre parole brutte»<sup>709</sup>. Mortificata dalle parole di sua madre, Prospera si era lasciata convincere a revocare la tutela a Carlo concedendola così a Francesco; ma dopo qualche giorno la badessa in persona, su richiesta della stessa Prospera, aveva convocato il notaio Gio. Battista Grova

---

<sup>707</sup> *Ibidem.*

<sup>708</sup> *Ibidem.*

<sup>709</sup> *Ibidem.*

per annullare l'atto, sottoscritto da Prospera solo in virtù delle minacce ricevute dalla madre.

Questo attivismo delle madri nel forzare la volontà delle proprie figlie, in un senso o nell'altro, che ricorre in più di una vicenda che abbiamo preso in considerazione, dimostra come non fossero solo i padri gli unici agenti della coercizione che subivano le ragazze: così come nel caso del falso mito della "sorella fortunata" destinata a nozze secolari su cui sarebbero state concentrate tutte le risorse familiari, rispetto alla monaca forzatamente vocata, anche lo stereotipo delle madri necessariamente amorevoli devono essere, a nostro avviso, ripensati.

Lusinghe, persuasioni, promesse di essere visitate, pressioni, intimidazioni di diverso genere, ma anche aperte violenze, minacce con spade e coltelli, punizioni in stanze chiuse a chiave: a tutto questo andavano incontro le fanciulle, nella maggior parte dei casi giovanissime, che osavano contrastare il volere delle loro famiglie.

### 5.3 La teologia morale di fronte le questioni del timore e della coercizione

Come spiega Anne Jacobson Schutte, i termini congiunti "*metus*" e "*vis*" apparirono nel codice giustiniano alla metà del VI secolo, molto tempo prima che quello delle monacazioni forzate divenisse un problema<sup>710</sup>.

Il timore reverenziale sottendeva rispetto e deferenza per le persone più anziane da parte di quelle più giovani e permeava tutte le relazioni di potere che si instauravano fra un soggetto attivo (quasi sempre il padre) e un soggetto passivo (moglie, figli, servi, ecc.): era dunque un sentimento che nasceva dal

---

<sup>710</sup> Cfr. Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., pp. 144-146.

regolare esercizio della *patria potestas*. Tuttavia, il timore poteva qualificarsi come grave quando era sufficientemente forte da indurre un *vir constans*, un uomo, cioè, di media forza d'animo, ad agire, obbedendo al padre famiglia, anche contro la propria volontà. Il *vir constans*, cioè, di fronte all'eventualità di una minaccia o di un pericolo (l'ira paterna o materna nel caso delle monacazioni forzate), abdica alla propria libera volontà scegliendo il male minore. Così, ad esempio, piuttosto che rischiare la propria vita, il *vir constans* accetta di diventare religioso anche in assenza di vocazione<sup>711</sup>.

Una donna, tuttavia, come riferisce Schutte, non poteva certo essere considerata un modello di *vir constans*: da essa non ci si aspettava un atteggiamento maturo e coraggioso nel valutare i potenziali rischi che correva dinnanzi alle minacce che le venivano avanzate. Perciò, il margine di resistenza delle donne al timore e alle minacce fisiche e psicologiche era considerato decisamente inferiore rispetto a quello che si esigeva ad un uomo. Per questo, come spiega ancora Schutte, alcune volte gli avvocati che avanzavano richieste di scioglimento dai voti per monache forzate sottolineavano il genere femminile delle loro assistite, per natura più codarde e influenzabili di qualsiasi uomo<sup>712</sup>. Poiché, però, a Trento si era ammessa la possibilità di intentare causa di nullità di professione, scrive giustamente Medioli, la questione si complicava perché «[...] automaticamente si riconosceva che queste "foeminae instabiles, fragile et molles" [...], potessero poi avere una volontà propria»<sup>713</sup>.

Ovviamente, quanto più erano giovani tanto più i religiosi forzati erano considerati incapaci di opporre qualsiasi tipo di resistenza alla volontà paterna: l'età infatti, era un elemento importante nel definire un *vir constans*; poteva un

---

<sup>711</sup> *Ibidem*.

<sup>712</sup> Cfr. *ivi*, p. 149.

<sup>713</sup> Francesca Medioli, *Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo*, in Silvana Seidel Menchi – Anne Jacobson Schutte – Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, op. cit., p. 361.

bambino o un adolescente essere considerato in grado di ricorrere ad atteggiamenti fermi e decisi per fronteggiare le pressioni cui, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, veniva sottoposto per accettare uno *status* di vita non desiderato? Alcuni avvocati erano convintamente sostenitori che l'immatunità dei loro assistiti nel momento in cui avevano deciso di abbracciare la professione di fede non avesse consentito loro di scegliere liberamente il proprio destino. Tuttavia, non sempre la Sacra Congregazione del Concilio concordava con questa impostazione e spesso appoggiava le istanze di quanti si opponevano all'annullamento dei voti di un proprio congiunto<sup>714</sup>.

I matrimoni o le monacazioni celebrati alla luce del timore reverenziale erano, per la maggior parte dei canonisti, del tutto validi. Secondo il giurista gesuita Tomás Sánchez (Cordova 1550 - Granada 1610) poteva però accadere che il timore reverenziale si trasformasse in un sentimento più oscuro: un *pater familias* particolarmente autoritario che sconfinasse nei suoi poteri rispetto alla *patria potestas*, poteva riuscire a condizionare la volontà dei propri figli e, più in generale, dei propri sottoposti, trasformandosi in un vero e proprio tiranno<sup>715</sup>. Per altro verso, però, lo *jus corrigendi* era considerato un dovere prima ancora che un diritto, appunto, del buon padre di famiglia: battere le proprie mogli era presupposto fondamentale del buon espletamento del proprio ruolo di custode del nucleo familiare. La rinuncia a tale diritto avrebbe scosso nelle fondamenta l'istituto matrimoniale offrendo alle mogli l'occasione di delinquere impunemente<sup>716</sup>. Lo stesso Sánchez nelle sue *Disputationes de sancto matrimonii sacramento* (1602-1605) aveva manifestato delle perplessità riguardo un'eccessiva repressione della violenza maritale nei confronti delle proprie

---

<sup>714</sup> Cfr. Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., p. 153.

<sup>715</sup> Cfr. *ivi*, p. 146.

<sup>716</sup> Cfr. Marco Cavina, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 114-115.

mogli: perplessità condivise dalle Rote, che fra Cinque e Seicento manifestarono sempre una tendenza “filo patriarcale” molto netta «[...] evidente, ad esempio, – come scrive Marco Cavina – nelle reiterate pretese di prove capillari in relazione ad un reato [la violenza coniugale] la cui repressione [...] si giocava in gran parte proprio sulle difficoltà dell’ambito probatorio<sup>717</sup>»<sup>718</sup>.

La questione del timore era cruciale, dunque, non solo nei casi di monacazioni forzate, ma anche in quelli di matrimoni: come abbiamo visto, non solo le figlie destinate al chiostro subivano pressioni e intimidazioni, ma anche le giovani destinate a nozze terrene erano spesso costrette a contrarre matrimoni con uomini indesiderati. È evidente, dunque, che la concezione per cui le figlie destinate a matrimoni terreni fossero favorite rispetto a quelle costrette a nozze celesti sia quantomeno impropria.

Raramente sostiene Schutte, almeno nel periodo da lei preso in esame (1668-1793), coloro che avanzavano le loro petizioni per l’annullamento dei voti, i procuratori di cui si servivano e i testimoni interrogati nella fase conoscitiva della vicenda, parlavano in termini di “libertà”.

From the 1660s to the late 1730s, all petitioners, attorneys, and witnesses detailed the elements of forced monachization. Rarely, however, did they couch their assertions in terms of liberty.

Yet for a time in the mid-eighteenth century, the linguistic register changed. Explicit assertions that the “liberty” of a vulnerable young man or woman had been violated by one or more “tyrants”, who had employed “cruel”, “unusual”, “atrocious”, and “inhumane” means to achieve their selfish purposes, begin to appear much more frequently on the scene<sup>719</sup>.

---

<sup>717</sup> Cavina definisce quello della violenza coniugale come un “reato occulto”, perpetrato nell’intimità domestica e dunque difficilmente dimostrabile. Lo stesso criterio si può applicare, evidentemente, alle minacce e violenze sofferte dalle monacate a forza.

<sup>718</sup> Marco Cavina, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, op. cit., p. 115.

<sup>719</sup> Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., p. 255.

Non ci sentiamo di condividere questa interpretazione per il periodo che abbiamo preso in esame nel presente lavoro: come abbiamo visto nel precedente paragrafo, ci sembra che siano molti i richiami alla libertà che le fonti d'archivio presentano in relazione alle giovani donne in diversi modi forzate<sup>720</sup>.

#### 5.4 Casi di richieste di annullamento dei voti a Venezia

Come abbiamo detto, a Venezia sono pochissime le testimonianze di richieste di dispensa dai voti monastici. Perché?

Il 22 marzo 1501 il Senato veneziano aveva proibito di far ricorso a Roma per avanzare richieste di annullamento di professione a quelle monache che non avessero avuto una previa autorizzazione da parte della Serenissima Repubblica. Era evidentemente una decisione funzionale a mantenere, per un lato, quella dei conventi una questione principalmente di Stato, sottrandola il più possibile alla giurisdizione ecclesiastica, per altro lato serviva a mantenere lo *status quo* rispetto alla utilità politica e sociale dei monasteri in quanto depositi di figlie "in eccedenza". Nella legge del 1501 si prevedevano sanzioni pesanti per chi avesse violato l'obbligo di richiedere l'autorizzazione allo Stato veneziano prima di iniziare l'*iter* giudiziario romano: i patrizi che avessero rivestito cariche pubbliche sarebbero stati rimossi da tali cariche; e patrizi i

---

<sup>720</sup> Nel gennaio del 1586 le monache del monastero di S. Andrea di Napoli scrivono alla SCC per scoraggiare la pratica intrapresa da monsignor Carlo Baldini, vicario arcivescovile della diocesi, che aveva interrotto una consuetudine delle monache stesse: accettare in prova, per quindici o venti giorni, le fanciulle le cui famiglie ne avessero fatto richiesta prima di ammetterle al noviziato «accioche l'una parte et l'altra havendo in quel tempo fatto pruova della compagnia et conversatione, possa *con ogni libertà* et fuori d'ogni passione, fare quella deliberatione che Nostro Signor Iddio gli ispirerà»: ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Libri Decretorum, IV (1584-1587), p. 98v-r, corsivo nostro. Anche l'espressione "disporre di se stessa" ritorna con frequenza in questo genere di fonti riguardanti perlopiù richieste di esplorazioni di volontà di giovani fanciulle che, secondo gli oratori che si rivolgevano alle Congregazioni romane, erano sottoposte ad influenze e "seduzioni" che minavano la loro capacità di scegliere il proprio cammino.

quali non ricoprivano cariche pubbliche o cittadini sarebbero invece stati banditi per dieci anni dal Serenissimo Dominio<sup>721</sup>. Anche altre città italiane mal tolleravano le richieste delle monache forzate di essere riammesse alla vita laicale: il 15 novembre 1647, ad esempio, si definiva «materia molto grave, e di mal'esempio» la richiesta di nullità di professione di Leonora Morra, che aveva preso l'abito presso il monastero beneventano di S. Vittorino<sup>722</sup>.

Tuttavia, a Venezia il problema era particolarmente sentito come dimostra la straordinaria vicenda di Lucrezia Barbarigo. Prima di provare a ricostruire tale vicenda, risalente al 1627, vogliamo sottolineare che dalle nostre ricerche non sono emerse richieste di nullità di professione nella città lagunare prima di tale data, se non nel caso dell'agostiniana Lucretia Parduzzi, professa presso il monastero di S. Girolamo e per cui si sollevava un problema, per così dire, procedurale: si chiedeva, cioè, alla Sacra Congregazione del Concilio se la richiesta dovesse essere sottoposta al solo patriarca di Venezia o a quest'ultimo e ai superiori dell'ordine congiuntamente<sup>723</sup>.

Torniamo, però, al caso di Lucrezia Barbarigo: figlia di messer Gio. Alvise, monaca professa e da nove anni residente presso il monastero di S. Alvise, aveva ottenuto da Roma il proscioglimento dai suoi voti. Non sappiamo la causa per cui Lucrezia Barbarigo si era mossa in questa direzione: non è la sua voce, infatti, che ci è dato ascoltare dai documenti a nostra disposizione, ma

---

<sup>721</sup> A tale legge ci si riferisce nel BMC, Codice Cicogna, 2570, p. 224, dove, in un decreto del Senato di cui parleremo a breve si legge: «[...] inherendo alla Deliberazione di questo Consiglio 22 Marzo 1501 sia espressamente statuito, che tutti quelli N. H. [...], o altri di che condizione si voglia, niuna eccettuata, che per l'avvenire procurassero di ottenere, ovvero ottenessero in Roma licenze, suffragij, o altro Decreto di qualunque sorte di materia di Monache solamente, senza prima darne parte nel Collegio, et ottenere licenza dalla Signoria Nostra, siano, e s'intendano in tal caso essendo nobili, privi di tutti gli officij, che havessero, e non havendo, banditi da questa Città, e Distretto; come non essendo nobile, di essere pure banditi, come sopra, né le possa esser fatta grazia, remissione, né alterazione alcuna, se prima non sarà letta a questo Consiglio la presente Deliberazione, e le colpe loro [...]».

<sup>722</sup> ASV, Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari, Registra Monialium, vol. II, p. 498r.

<sup>723</sup> ASV, Sacra Congregazione del Concilio, Positiones (Sessiones), vol. V, pp. 840-841. Il documento non riporta alcuna data ma la vicenda è da collocarsi presumibilmente intorno agli anni 80 del XVI secolo.

quella del Senato veneziano che il 2 ottobre 1627 emana un decreto per impugnare la decisione:

In materia di molta importanza, mentre già si conosce la confusione, che possa nel medesimo Monasterio nascere, se si verrebbe ad introdurre in altri ancora, come pure si sovvertirebbero le buone regole, et introduzioni di tutti li Monasteri di Monache, e si aprirebbe con troppo pregiudizio de pubblici, e particolari interessi l'adito, che con Decreti di Roma in essi si ponesse mano, richiede il servizio delle cose nostre, che si ponga il debito, e necessario rimedio, non meno di quello riguarda l'accidente presente, ma per occasione anco che per l'avvenire non succedino tentativi così dannosi, e pregiudiciali, come appunto richiede materia di tanta importanza<sup>724</sup>.

Il Senato veneziano aveva già intrapreso nei confronti dei familiari della monaca in questione un'opera di dissuasione: nel decreto si faceva infatti presente che la madre ed il fratello di Lucrezia, Sebastiano, si erano già detti pronti a «rinanziare a tutto ciò che è stato ottenuto in Roma per occasione della sopradetta Suor Lugrezia»<sup>725</sup>, rinuncia che però il Senato chiedeva fosse fatta pubblicamente. Non solo: si chiedeva al patriarca di prendere atto della decisione indotta dei parenti della monaca interrompendo l'*iter* cui stava dando seguito in virtù della decisione romana di restituire la monaca al mondo e di recarsi, insieme ai provveditori sopra i monasteri, presso il convento di S. Alvise

e fatta chiamare la Monaca predetta Barbariga in buona, ed efficace maniera esortarla a deponere in tutto, e per tutto simili pensieri di dover uscire, caricando anche più, e meno la mano secondo scopriranno la sua disposizione, come parimente scoprendola pertinace nel suo proposito, comminarle, che porgerà di tal modo giustissima occasione di andar pensando a quanto convenga in cosa di tal natura operare<sup>726</sup>.

---

<sup>724</sup> BMC, Codice Cicogna, 2570, p. 223.

<sup>725</sup> *Ibidem*.

<sup>726</sup> Ivi, pp. 223-224.



Tuttavia, il Senato non era ancora pienamente soddisfatto: poiché Lucrezia Barbarigo e i suoi familiari si erano avvalsi del supporto di un professionista, l'avvocato ecclesiastico Rossi, per sottoporre la petizione al giudizio romano, si stabiliva che questi fosse convocato dal Senato stesso

e dopo haverli Sua Ser.tà espresso il Pubblico sentimento per l'operato da lui in questa occasione, debba poi ammonirlo a procedere per l'avvenire con maggior riguardo nella materia di Monache, né in esse punto ingerirsi senza licenza della Sig.ria Nostra, come questo particolare debbasi anco far notificare agli altri Avvocati Eccl.ci per loro notizia, e perché debbano ubbidire alla pubblica volontà<sup>727</sup>.

La severità con cui le autorità veneziane trattano tale caso può forse fornire una chiave di lettura adeguata a spiegare i rarissimi casi di richieste di dispensa dai voti monastici a Venezia.

Dobbiamo evidenziare, almeno per inciso, come quattro anni dopo la vicenda di Lucrezia Barbarigo, nel 1631 cioè, il Consiglio dei Dieci aveva provveduto all'emanazione di un decreto per escludere gli ex religiosi (uomini), che avessero eventualmente ottenuto il proscioglimento dai voti, dall'asse patrimoniale ereditario. Così si legge nel provvedimento:

Seguendo al foro ecclesiastico frequenti sentenze con le quali venivano annullate le professioni già fatte da fratti et da monici, così in questa città come per tutto lo Stato, con che ricevono licenza di depor l'habito, uscir da monasteri et farsi preti secolari, con dichiarazione in esse sentenze che come tali possino anco succeder in tutti li beni tanto per testamento quanto *ab intestato* a pregiudizio dell'autorità secolare a chi aspetta la materia delle successioni, fu però dal Senato deliberato che li fratti et monaci professi che di già hanno procurato et ottenuto et che per l'avenire ottenessero dette dichiarazioni di nullità delle loro proffessioni, non possino in tempo alcuno procurar di succeder nelli beni della casa, né alcun magistrato possa ammetterli attioni alcuna. In conformità di che fu scritto a tutti i Rettori da terra e da mare che restò preso con la seguente ballottatione:  
Sì 118, no 0, non sinceri 3<sup>728</sup>.

---

<sup>727</sup> Ivi, p. 224.

<sup>728</sup> BNM, Mss. It., VII, 2.493 (=10.146), A. Priuli, cc.306-307 penna, 1631, 15 ottobre, cit. in Francesca Medioli in *Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune questioni più generali*, op. cit., pp. 18-19.

Altri tre casi di altrettante monache forzate sono noti relativamente a Venezia grazie allo studio di Anne Jacobson Schutte che abbiamo già citato in più occasioni: analizziamoli brevemente, anche se si sono verificati in un periodo più tardo rispetto a quello che stiamo prendendo in esame in questo studio<sup>729</sup>. Due delle vicende delle tre monache protagoniste di fughe non solo dai propri conventi ma anche dal territorio veneziano al fine di eludere la legge del 1501, sono strettamente interconnesse.

Nel 1681 Maddalena Bassi e Maddalena Forner risiedevano nel convento di Santa Maria Maddalena, cosiddetto delle “Convertite”, fondato per recuperare perlopiù prostitute pentite, presso l’isola della Giudecca. In realtà però, Bassi e Farner non erano ex prostitute, ma piuttosto ex concubine di uomini facoltosi e più anziani di loro.

Maddalena Bassi era diventata a sedici anni concubina di Paolo Vedova, uomo d’affari di cui rimase presto incinta. Per evitare ulteriormente l’ira paterna, già scatenatasi sulla giovane attraverso percosse e addirittura un fallito tentativo di avvelenamento, Maddalena lasciò la sua famiglia di origine e si recò nella casa di Paolo Vedova a Trevignano, dove diede alla luce suo figlio, relativamente al quale però, secondo la ricostruzione della vicenda che fa Schutte, le fonti sono estremamente laconiche. A quel punto, Paolo Vedova decise di collocare la sua amante presso il monastero delle Convertite affidandole il nome di Paolina Vedova e costringendola ad emettere la professione di fede il 28 giugno 1681, solo tre mesi dopo essere entrata in convento. Nel febbraio 1684 l’avvocato ingaggiato da Bassi inoltrò una protesta

---

<sup>729</sup> Cfr. Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., pp. 203-210. V. anche il caso di Vittoria Possevino, fuggita nel 1650 dal monastero mantovano del Carmelo riformato e rifuggiatasi presso le convertite di Venezia cinque anni dopo per intentare causa di nullità di professione. Cfr. Francesca Medioli, *Monacazioni forzate: donne ribelli al proprio destino*, in «CLIO. Rivista Trimestrale di Studi Storici», op. cit., pp. 438-440.

formale contro la professione di fede della donna che finì, tuttavia, col desistere nelle sue azioni legali dopo essere stata nuovamente minacciata morte.

Maddalena Farner, invece, era stata concubina di un altro uomo d'affari, un mercante dal nome Giovanni Battista Cellini. Prima della sua partenza per Amsterdam, dove sarebbe andato a servire come console veneziano, l'uomo decise di collocare, con l'inganno, presso lo stesso monastero delle Convertite, forse "in deposito" temporaneo fino al suo rientro in Laguna, Maddalena. Meno di quattro mesi dopo la sua entrata involontaria nel convento, la donna fu costretta a professare con il nome di Battistina Cellini. Anche Maddalena Farner tentò di ingaggiare un avvocato per protestare contro la propria condizione, ma anche in questo caso i tentativi di mediazione fallirono.

Entrambe impossibilitate, almeno da Venezia, ad intraprendere qualsiasi via legale per scindere il loro matrimonio forzato con Cristo, le due donne decisero di optare per una strategia assolutamente audace: lasciare il territorio veneziano e fuggire a Mantova. Così, la petizione indirizzata al papa per la loro restituzione allo *staus* laicale arrivò alla Sacra Congregazione del Concilio che a sua volta ordinò un'indagine nella diocesi di Ferrara: il 31 gennaio 1688 la SCC si pronunciò contro lo scioglimento dei loro voti. Alcuni mesi dopo verrà rigettata anche una seconda richiesta in tal senso.

Maddalena Bassi, perciò, fu probabilmente costretta a rientrare nuovamente in un monastero, quello di S. Paola di Mantova, con il nome di Isabella Chiara. Maddalena Farner, invece, insistette ancora; il 1 novembre 1691 avanzò una nuova petizione al papa: i suoi nuovi avvocati, questa volta, riuscirono a dimostrare che nel corso della sua professione di fede, molti articoli delle costituzioni e del tridentino erano stati disattesi. Così, il 18 agosto 1696 la Sacra Congregazione del Concilio la restituiva al secolo.

Anche suor Prudenza Eletta, al secolo Anna Antonia Ciera, protagonista della terza vicenda ricostruita da Schutte per quanto riguarda il Serenissimo Dominio, era fuggita dal monastero benedettino di Santa Sofia, a Padova, per richiedere il proscioglimento dai voti monastici. Non ancora scaduti i termini dei cinque anni per appellarsi all'ordinario, Anna Antonia Ciera si era rivolta al vescovo Gregorio Barbarigo (e al successore di questi, Giorgio Corner) per il suo ritorno allo *status* laicale, ma senza successo. Così, ricorse anch'ella all'*estrema ratio* della fuga: il 18 ottobre 1671, con l'aiuto di due converse del monastero, si calò dalla sua cella attraverso una corda e, in carrozza, si diresse verso sud. Il piano era di arrivare fino a Roma, ma un'improvvisa malattia la obbligò a fermarsi a Bologna dove, comunque, si appellò al papa che, anche in questo caso, inoltrò la petizione alla Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari; un altro passaggio alla Sacra Congregazione del Concilio avvenne il 25 settembre 1711, che poco meno di tre anni dopo, sentenziò per il suo ritorno al secolo<sup>730</sup>.

Abbiamo voluto rievocare questi tre casi, meritoriamente portati alla luce da Anne Jacobson Schutte, seppur appartenenti al tardo Seicento, per sottolineare i grandi ostacoli che le monache forzate, soprattutto veneziane, dovevano superare per intraprendere vie legali che le portasse allo scioglimento dei loro voti, peraltro senza sicurezza di successo. E ci chiediamo: potevano sperare, queste donne ormai adulte<sup>731</sup>, una volta dispensate dalla vita religiosa, di essere ricollocate dignitosamente nella vita secolare?

---

<sup>730</sup> Cfr. Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., p. 210.

<sup>731</sup> Maddalena Farner aveva ormai circa 31 anni quando venne restituita allo stato laicale; più problematico sembra essere stabilire l'età di Anna Antonia Ciera: ma se consideriamo che emise la professione di fede nel 1691, supponiamo intorno ai sedici anni, nel 1714, quando finalmente ottenne la dispensa, doveva averne circa 39.

## CONCLUSIONI

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di individuare, a partire dalla condizione di “oppressione” delle monache forzate, tutte quelle crepe, anche microscopiche, presenti nel sistema patriarcale, in cui le donne hanno saputo inserire un grimaldello che, secoli dopo, è risultato utile per fare leva, permettendoci di (iniziare a) scardinarlo. Noi riteniamo che proprio quelle “briciole”, che sarebbero spettate alle donne in una storia fatta solo e soltanto dagli uomini, di cui ha parlato Francesca Medioli<sup>732</sup>, disseminate le une dopo le altre lungo il sentiero della Storia, ci abbiano permesso di trovare la strada verso una vera emancipazione femminile.

Abbiamo visto anche come la clausura non sia più considerata dalla storiografia un elemento totalmente impermeabile della vita monastica: oggi, più ragionevolmente, si tende ad adottare il concetto di flessibilità anche relativamente alle forti limitazioni nella vita monastica introdotte a Trento, che non hanno del tutto spezzato i legami esistenti fra l'esterno e l'interno dei conventi<sup>733</sup>. Abbiamo poi notato come silenzio e obbedienza fossero una chimera più che una realtà all'interno dei monasteri: divisioni in fazioni contrapposte, inimicizie e rivalità ci sono testimoniate non soltanto dagli scritti di suor Arcangela Tarabotti, ma anche da molte delle vicende che abbiamo cercato di ricostruire attraverso le fonti di archivio.

Queste ultime certo non ci restituiscono per intero le vite delle donne protagoniste di quelle stesse vicende, ma piuttosto, ne siamo consapevoli,

---

<sup>732</sup> Cfr. *Introduzione* di questo lavoro, pp. 8-9.

<sup>733</sup> Cfr. Gabriella Zarri, *La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe – début XVIIe siècles)*, in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», op. cit., p. 38.

l'immagine che la società veneziana – e le monache stesse, quando avevano l'opportunità di difendersi – offriva[no] di loro.

Abbiamo anche visto come il principio del *praesumitur seducta* fornisse uno scudo protettivo importante all'onore femminile: nonostante la morale sessuale rispetto alle donne sottolineasse costantemente la loro pericolosità per gli uomini, di fatto, il considerare l'universo femminile più influenzabile e meno padrone del proprio libero arbitrio causava anche una deresponsabilizzazione delle donne rispetto ai reati sessuali; abbiamo già sottolineato come le lacune documentarie probabilmente rendano la prospettiva storica sfocata e meno nitida di come vorremmo che fosse, ma la questione ci sembra di un'importanza tale per cui vale la pena affrontarla; è dunque lecito ritenere le monache protagoniste dei documenti che abbiamo analizzato in questo lavoro, almeno quelle consapevolmente forzate, portatrici di valori diversi da quelli delle proprie famiglie di origine?

Se da una parte le donne non erano «socializzate all'individualismo», ma esattamente contro di esso<sup>734</sup>, nel senso che erano istruite ad accettare senza possibilità di appello il destino deciso dalle loro famiglie, nelle strategie adottate da alcune monache forzate sono rintracciabili atteggiamenti che sottendono una autocoscienza estrinsecata in comportamenti decisamente eterodossi e del tutto "individualisti", come abbiamo visto in alcuni casi limite (si pensi a suor Cherubina Scientia e a suor Laura Querini).

Anne Jacobson Schutte, in alcune interessantissime pagine del suo *By force and fear*, richiama la teoria del "vero e del falso sé" elaborata dallo psicanalista Donald Woods Winnicott (1896-1971): il falso sé, cioè un sé privo di energia creativa, accondiscendente, deficitario, si creerebbe a fronte di un rapporto

---

<sup>734</sup> Cfr. Elizabeth Rhodes, *Gender in the Night: Juan de la Cruz and Cecilia del Nacimiento*, in *Studies on Women's Poetry of the Golden Age: Tras el espejo la musa escribe*, edited by Julián Olivares, Tamesis, London, 2009, p. 206, cit. in Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., p. 173.

primario madre-bambino inadeguato; al contrario, il “vero sé” rimarrebbe alla base del nucleo fondante la personalità e i suoi aspetti periferici. Ebbene, dopo aver creduto in un primo tempo che i religiosi, i quali si rifiutavano di osservare le regole della vita monastica a fronte della propria vocazione forzata, soffrissero della patologia del “falso sé” (in quanto cercavano di negare il loro effettivo *status* di religiosi), Schutte confessa che si sia via via convinta del fatto che, in effetti, i religiosi “ribelli” cercassero, proprio attraverso i loro comportamenti eterodossi, di affermare il “vero sé”<sup>735</sup>. Concordiamo pienamente con questa impostazione e, proprio in virtù della loro socializzazione, riteniamo questo giudizio a maggior ragione valido per le donne, allevate, in nome del timore reverenziale di cui abbiamo già parlato, più capillarmente all’obbedienza filiale. Alla luce di queste considerazioni può maggiormente apprezzarsi il coraggio di cui erano dotate molte delle monache forzate protagoniste di questo nostro lavoro.

Ci sembra importante, ancora, sottolineare la carica di auto-affermazione insita in alcuni dei comportamenti adottati dalle “nostre” monache, le quali sembrano del tutto consapevoli del proprio agire; riteniamo di dover sottolineare anche il significato di rottura che tale agire aveva rispetto alle norme sociali. Le tensioni psicologiche di singole monache forzate – insistiamo: *consapevolmente* forzate – portava tali donne a costruirsi un’identità che di fatto aggirava, tentando di eluderli, i valori della società patriarcale.

---

<sup>735</sup> «At first, it seemed to me that involuntary religious who resisted getting their hair cut, persisted in wearing their secular clothes rather than the prescribed habits, participated seldom or never in required religious observances, refused to bond with their professed monastic brothers or sisters, disobeyed their superiors, and sought by various means to escape enforced monachization were suffering from Winnicott’s False Self syndrome because I thought they were denying their “actual” status as religious. On further reflection, I changed my mind. Indeed, I believe, by stating and acting out their conviction that they were not real religious, the rebels were asserting their True Selves. The False Selves in monasteries and convents were those who had not entered religious life on account of a genuine vocation but sooner or later resigned themselves to playing the role of compliant monks, friars, and nuns – undoubtedly a large number, very few of whom are accessible to historians’ inspection». Anne Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, ivi, p. 175.

Così come da sottolineare riteniamo siano le concessioni, le deroghe e l'applicazione solo parziale delle leggi contro i monachini. Michel Foucault nel suo *Sorvegliare e punire* spiega bene come dall'"estetica del castigo" di età antica, in cui mancava una concezione di "prevenzione" del reato e in cui il castigo non era altro che il dato spazio-temporale in cui il principe o il sovrano si riappropriava del potere che gli era stato usurpato dal reo, si sia approdati progressivamente nei codici post-rivoluzionari ad una concezione di utilità sociale della pena. Non solo il condannato deve essere riabilitato, ma la pena deve servire da monito per quanti saranno tentati di commettere lo stesso reato, rivelandone le implicazioni negative per gli stessi interessi del potenziale reo. Se, cioè, durante l'*ancien régime* si punisce il reato "retrospettivamente", nei codici moderni l'interesse del legislatore è nella prevenzione dei potenziali futuri delitti<sup>736</sup>. Ci chiediamo, allora: è per questa caratteristica della giustizia di antico regime che i nostri monachini sono così numerosi e, tendenzialmente, recidivi?

Ancora una volta condividiamo pienamente le parole di Anne Jacobson Schutte:

Ho esplorato vite tragiche e ho prestato orecchio ai toni tragici di queste vite. Ho condiviso le ribellioni dei miei reclusi e reclusi, ho partecipato alle loro battaglie, ho sofferto le loro sconfitte (il/la supplicante aveva solo una *chance* su due di ricevere una risposta positiva dalla Congregazione, di ottenere cioè lo scioglimento dai voti). [...]

Ma ho anche cercato di capire i moventi di coloro che esercitavano la coazione, [...]. E questo tentativo di capire mi ha aperto gli occhi [...] sull'interazione tra i destini individuali e le forze impersonali della storia. Mi sono accostata alle strutture impersonali – la Chiesa, ma anche la struttura familiare e patrimoniale della società, che fu ed è la forza più grande, la costante massima – partendo dai destini individuali. Ho cercato di capire l'azione di queste forze sugli esseri umani<sup>737</sup>.

---

<sup>736</sup> Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976.

<sup>737</sup> *Per un ritratto. Colloquio con Anne Jacobson Schutte (23-24 novembre 2007) con una postilla (15 febbraio 2008)*, in Robert A. Pierce – Silvana Seidel Menchi (a cura di), *Ritratti. La dimensione individuale nella storia (secoli XV-XX). Studi in onore di Anne Jacobson Schutte*, op. cit., p. XX. In By



Ecco la chiave di volta: analizzare *l'interazione fra i destini individuali e le forze impersonali della storia*.

All'inizio della nostra ricerca saremmo stati pronti a scommettere che le monache protagoniste delle vicende relative a scandali sessuali e a fughe da monasteri che avevamo iniziato a repertoriare presso l'Archivio di Stato di Venezia fossero tutte tendenzialmente giovani donne; e ciò perché è noto come i giovani, nel forgiare la propria identità, abbiano bisogno di mettere alla prova i propri limiti sfidando le regole socialmente accettate. Il fatto, però, che le monache "ribelli" di cui ci siamo trovati a ricostruire le storie fossero adulte, soprattutto in relazione ai canoni della società d'*ancien régime*, ci ha costretti a rivedere la nostra iniziale convinzione: l'età biologica delle "nostre" donne, cioè, può essere un ulteriore indizio della loro autocoscienza (elemento che sottende una certa maturità) in quanto "monache forzate"<sup>738</sup>.

L'espressione "falso movimento" nel linguaggio teatrale indica l'atto attraverso cui un attore, con studiata lentezza, sposta o solleva un arto senza che lo spettatore se ne accorga, fino a che quest'ultimo si rende conto, improvvisamente, che qualcosa, nella postura dell'attore, è cambiato. Ebbene,

---

*Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, op. cit., p. 20, Jacobson Schutte confermerà questa sensazione: «Neither at the beginning of this research project nor at its conclusion have I been able to resist rooting for petitioners' release from their vows, feeling satisfaction when the efforts of some met with success and regretting that others did not manage to escape from an undesired destiny.

In the course of my research, however, my understanding of the process has changed. I now have much fuller appreciation of the constraints on petitioners, their relatives, and their judges in the seventeenth and eighteenth centuries. Faced with pressure to enter a religious order, young people simply could not, [...], "just say no". Ingrained habits of respect for their elders and their conviction, shared by virtually all Catholics, that monastic life was morally superior to and safer than life "in the world" made them hesitant to refuse to take religious vows, and in most instances reluctant to seek until those who had forced them were dead. Although some relatives who forced their juniors into monasteries and convents appear to have been motivated solely by greed, many others were understandably influenced by contemporary laws and practices restricting access to inherited property to a single offspring – usually, but not always, the eldest son».

<sup>738</sup> Ringrazio Matteo Casini, della Suffolk University di Boston, per aver stimolato questa mia riflessione suggerendomi la lettura dell'articolo di David Dobbs intitolato *Beautiful Brains* dell'ottobre 2011, apparso sul National Geographic Magazine alle pp. 36-57.

ci sembra di poter definire la storia delle donne in un senso speculare al “falso movimento”: se si mette a fuoco un momento particolare di essa, posizionando la lente di ingrandimento sulle società occidentali di *ancien régime*, non si può che riscontrare il carattere fortemente patriarcale di quelle stesse società; ma se si allarga la visione d’insieme ci si rende conto di come i diversi percorsi femminili, pur con tutti i loro smottamenti, difficoltà e momenti di arretramento, abbiano portato le donne contemporanee ad una condizione impensabile solo quattro secoli fa. La storia delle donne è dunque anche una progressiva storia della presa di coscienza della subordinazione femminile all’universo maschile con i suoi relativi tentativi di emancipazione dal sistema patriarcale, perché, come aveva intuito quattro secoli fa suor Arcangela Tarabotti e come ha scritto nel 1997 Fernando Mires (23 febbraio 1943), “la riconciliazione” fra i generi non può che - non potrà che - avvenire “sulla tomba del patriarca”<sup>739</sup>.

---

<sup>739</sup> «[...] el feminismo ofrece también una oportunidad a los hombres para que exorcicen el patriarca que se ha apoderado de sus almas. Pues, al fin y al cabo, la reconciliación de hombres y mujeres sólo puede tener lugar sobre la tumba del patriarca. Entonces, por primera vez, unificados en la condición humana, libres de determinaciones de género, caminaremos juntos, mujeres y hombres, a encontrarnos con nosotros mismos». Fernando Mires, *La revolución que nadie soñó, o la otra postmodernidad*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1997, p. 89.

## APPENDICE I

«Description de tutti li Monasterij de Monache della Città»<sup>740</sup>

S. Rocho S. Malgarita	n. 60
Le Verzene	n. 80
S. Daniel	n. 83
S.a Anna	n. 62
S. Iseppo	n. 69
S.a Maria della Celestia	n. 69
S.ta Iustina	n. 60
S.to Sepulchro	n. 80
S. Lorenzo	n. 125
S. Zaccaria	n. 155
S. Zan Lateran	n. 5
Corpus Domini	n. 87
S.ta Lucia	n. 75
S.ta Catharina	n. 74
S.ta M.a di Miracolj	n. 55
S. Alvise	n. 80
S. Hierolemo	n. 100
S.ta Corse de Ven.a	n. 80
S.ta Andrea de Ziran	n. 69
S.ta Chiara de Ven.a	n. 43
S.ta M.a Mazor	n. 114
S. Biasio Catoldo	n. 50
S. Cosmo e Damian	n. 60
S. Crose della Zuecha	n. 110
Spirito Santi	n. 50
S. Servolo	n. 60
Le Convertide	n. 238
Ogni Santi	n. 56
Le Citelle	n. 160
S.ta Marta	n. 64
El Soccorso	n. 24

---

Monasterij n. 31

Monache n. 2408<sup>741</sup>

---

<sup>740</sup> BMC, MS. P. D. 230 b-II, «Description de tutte le aneme che sono in la Cita fata l'ano 1581».

<sup>741</sup> A noi ne risultano 2.497.

## APPENDICE II

«Nota di tutte le Anime esistenti nella Città di Venezia nell'Anno 1586»<sup>742</sup>

Sestieri	Nobili						Cittadini					
	Uom.ni	Donne	Putti	Putte	Famiglj	Majsere	Uom.ni	Donne	Putti	Putte	Famiglj	Majsere
Castello	523	347	250	237	396	631	473	389	277	242	198	454
San Marco	312	241	297	232	383	669	571	531	449	413	393	629
Canareggio	456	394	309	255	577	797	532	524	401	372	384	591
San Polo	156	113	76	84	214	324	138	114	85	89	73	111
Santa Croce	154	151	101	99	218	341	258	267	205	173	139	256
Dorso duro	546	436	343	327	639	937	340	329	264	256	247	452
	2147	1682	1376	1234	2427	3699	2312	2154	1681	1545	1434	2453 <sup>743</sup>

Sestieri	Artesani e Botteg.ri				Poveri		Religiosi			Ebrei
	Uom.ni	Donne	Putti	Putte	Quest.tio	Osp.li	Preti	Fрати	Monache	
Castello	7894	7506	5034	3809	115	754	124	316	797	/
San Marco	6110	5106	3168	3804	80	/	115	104	50	/
Canareggio	7146	7509	6595	4851	84	71	88	245	436	1.694
San Polo	2566	2657	2489	1629	14	/	39	110	/	/

<sup>742</sup> BNM, Mss. Italiani, Classe IX, Ms. 173 (6282), f. 36r-37v.

<sup>743</sup> A noi risultano 2.493.

Santa Croce	4277	4097	2796	2820	57	/	76	27	302	/
Dorso duro	5859	7333	6644	4823	94	286	94	436	823	/
	33852	34208	26726	21736	444	1.111	536	1.238	2.408	1.694

### APPENDICE III<sup>744</sup>

#### Un canto popolare di Matteo Venier

Figlia mia fatte monica  
e non ti maridar,  
ti farò far la tonica  
hor la vogli portar,  
fuor d'ogni affanno  
starai a officij e' à messa  
e appresso alla abbadessa  
Tu po[t]rai sempre star.

Quando che tu ne entrassi  
questo era el mio desio  
azò che tu imparasse  
al nostro Dio a servir,  
fuor dei travagli  
del mondo a tutte le hore  
e del suo dolce amore  
vederti ogn'hor languir.

Hora che tu hai intelletto  
più che non havevi all'hor,  
fa che dentro al tuo petto  
se imprimi questo amor  
attendi e canta  
con voce mansueta  
al vespero e' à compieta<sup>745</sup>  
le laude del Signor.

E fa che questo basti  
di quanto t'ho a dir più,  
che se ti maritassi  
meschina et trista tu  
Mi el so per prova,  
hor sta fuor di periglio

---

<sup>744</sup> Giuseppe Portigliotti, *Penombre Claustrali. Con 42 illustrazioni*, op.cit. cita uno stralcio del presente componimento alle pp. 112-113. Lo definisce un "canto popolare" anonimo, noi lo abbiamo rintracciato, a firma di Matteo Venier, in Ms. it IX-173:6282, f. 36r - 37v.

<sup>745</sup> L'ultima delle ore canoniche, alla sera. Cfr. Manlio Cortelazzo, *Dizionario veneziano della lingua e della cultura popolare nel XVI secolo*, La Linea Editrice, Padova, 2007.

E' attendi al mi consiglio  
che ben e santo fu.

Si che figlia diletta  
non mi voler disdir  
tu sarai benedetta  
da Dio nel tuo morir,  
perché qua se abbadonà  
tutte ste vanità,  
E'al fin ogni persona  
si te benedirà.

Risposta

Madre non mi far Monica  
che non mi voglio far,  
non mi tagliar la tonica,  
che non la voi portar,  
star tutto el zorno  
à vespero et à messa,  
Poi la madre Badessa  
non fa se non gridar.

Volesti, che mi intrassi  
non ti seppi disdir,  
azò che qua imparassi  
à leggere e' à cussir,  
all' hora che era bambina  
vi stava a tutte le hor  
che le fiamme d' Amor  
non potea ancor sentir.

Hor che un bel giovenetto  
mi ha preso del suo amor,  
E mi stà nel petto  
che ho sempre el pizzacuor,  
sarei ben pazza  
venir a far dieta  
e' à vespero, e' à compieta  
cantar a tutte l' hor.

Madre ti maritasti,  
et come morto fu  
un' altro ne pigliasti

il tuzo el quarto fu  
hor non gridar,  
se anche io marito piglio,  
fu bon il tuo consiglio,  
ma nol prendesti tu.

Si che madre diletta  
so legger e cussir,  
E dica pur compieta  
e vespero chi el vol dir,  
Vel dico alla carlona  
besogna uscir de qua  
voglio esser la mozer bona,  
Ma monica non già.



## RESUMEN

(Extensión máxima de 4.000 caracteres)

Para comprender el fenómeno de las vocaciones forzadas, es necesario analizar las políticas de matrimonio en vigor en Venecia en el período 1550-1650, objetivo que nos planteamos en el primer capítulo de nuestro trabajo de investigación, en el que intentaremos también analizar que significara emprender la vida religiosa, como estaba compuesta la población conventual veneciana y cuales eran las actividades culturales promovidas en los monasterios. De las fuentes recogidas por nosotros en el Archivio Segreto Vaticano emerge la función fundamental de los conventos en todas las ciudades italianas de la Contrarreforma<sup>746</sup>. El segundo capítulo de la tesis está dedicado al impacto de la misma Contrarreforma sobre los monasterios femeninos venecianos, en particular relación con el fenomeno de la clausura, mientras que el capítulo tercero está dedicado a una compilación crítica de los estudios publicados sobre Arcangela Tarabotti, monja forzada y pensadora política muy importante del siglo XVII. En el cuarto capítulo utilizaremos los documentos conservados en el Archivio di Stato (que forman parte del fondo de los procesos instituidos por los jueces “provveditori sopra i monasteri” entre los siglos XVI y XVII) y el de la Curia patriarcale de Venecia para analizar episodios de infracción a la disciplina y violación de la clausura en los monasterios venecianos. El capítulo cinco, finalmente, aborda el tema de la coerción<sup>747</sup>: como las familias obligaban las hijas a elegir la vida religiosa? A través de cuales instrumentos jurídicos las monjas podían recurrir para render reversible sus condiciones de esposas de Cristo?

---

<sup>746</sup> Hemos elegido llenar los vacíos documentales para la ciudad de Venecia, todas las veces que se nos han presentado, recogiendo fuentes con respecto a otras ciudades italianas.

<sup>747</sup> También en este caso, en ausencia de fuentes documentales sobre Venecia y el “Serenísimo Dominio”, por las razones que explicaremos, hemos elegido presentar informes relativos a otras ciudades.

En el debate historiográfico llevado a cabo sobre la función social del monasterio se han enfrentado dos impostaciones muy diferentes: por un lado, algunos estudiosos han destacado como el espacio del convento, por su segregación del mundo, ha permitido a las mujeres de actuar en relativa autonomía (consideremos, por ejemplo, la institución del Capítulo, donde las monjas votaban, muchos siglos antes que las otras mujeres del mundo pudieran hacerlo) y alcanzar posiciones apicales, como en el caso de las abadesas; otros estudiosos han hecho hincapié en las sombras de la vida monástica, sobre todo después de las limitaciones establecidas en el Concilio de Trento.

En nuestro trabajo intentaremos así acercarnos con honestidad intelectual a las pruebas documentales ofreciendo indicios sobre como, en los acontecimientos que narraremos, no se encuentren ni historias unívocas de opresión, ni casos edificantes de emancipación. Veremos como la clausura ya no está considerada por la historiografía un elemento totalmente impermeable de la vida monástica; notaremos también como silencio y obediencia eran una quimera más que una realidad en los monasterios. Reflejaremos, además, sobre como el principio del *praesumitur seducta* proporcionara un importante escudo protector al honor femenino: a pesar de que la moral sexual en referencia a las mujeres constantemente hiciera hincapié en su peligrosidad, considerar las mujeres menos dueñas de su propio libre albedrío, causaba también sus derresponsabilización en los delitos sexuales. Documentaremos, finalmente, como las tensiones psicológicas de las monjas forzadas lleváran esas mujeres a construirse una identidad que, de hecho, esquivaba, intentando eludirlos, los valores de la sociedad patriarcal.

## ABSTRACT

(English version)

To understand the phenomenon of forced monachizations, it is necessary to analyze the marriage policies developed in Venice between 1550 and 1650, which will be tackled in the first chapter of the dissertation, to portray the Venetian conventual population, its cultural activities and, generally, what it meant to pursue the monastic life. The resources I found in the Archivio Segreto Vaticano demonstrate the essential function of the convents in all the Italian cities during the Counter-Reformation<sup>748</sup>. The second chapter of the thesis is dedicated to the impact of the Counter-Reformation on the Venetian convents, especially revolving around the concept of enclosure, while the third chapter is dedicated to a critical analysis of the studies published about Arcangela Tarabotti, a forced nun and influential political thinker. In the fourth chapter the thesis will focus on the documents held in the *Archivio di Stato* (part of the collection on the trials that were instituted between the 16<sup>th</sup> and the 17<sup>th</sup> centuries by the “*provveditori sopra i monasteri*”) and in the *Archivio of the Curia Patriarcale* of Venice, to analyze episodes of disciplinary breaches and of violations of enclosure within the monasteries. Finally, the fifth chapter will address the issue of coercion<sup>749</sup>: how families forced their daughters to choose religious life? I will then turn my attention to the legal instruments the nuns could employ, in order to reverse their status of brides of Christ.

Two different perspectives seem to dominate the historiographical debate on the social function of the monastery. On the one hand, some scholars have highlighted how segregation within the monastery allowed women to act with

---

<sup>748</sup> Any gaps in the documentation concerning the city of Venice, have been filled by using complementary sources regarding other Italian cities.

<sup>749</sup> Once again, the lack of documents regarding the city of Venice and the Serenissimo Dominio, whose reasons will be explained, have forced me to utilise other sources regarding other cities of the period.

relative autonomy (with the institution of the “Capitolo”, for example, nuns were allowed to vote, long before it was granted to women around the world) and reach top positions, as in the case of abbesses. On the other hand, some other scholars have highlighted the strong limitations introduced by the Council of Trent on the monastic life.

The thesis will try to approach the documentary evidence with intellectual honesty, providing proofs of how the events which we will talk about, not demonstrate either unique stories of oppression, or edifying cases of emancipation. We will see that modern historiography no longer consider nuns’ enclosure a totally impermeable element of monastic life. We will notice also how silence and obedience were a chimera rather than a reality inside the monasteries. The research also try to demonstrate how the *praesumitur seducta* principle could maintain and protect women’s honour: although the sexual morality regarding women emphasised their dangerousness, failing to consider women as masters of their own free will caused their deresponsabilization in relation to sexual offences.

We will finally document how the psychological tensions of forced nuns could bring these women to build an identity of their own that tried to bypass and elude the values of the patriarchal society.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. MANOSCRITTI E FONTI D'ARCHIVIO

### **Biblioteca del Museo Correr (Venezia):**

- Codice Cicogna 84, «Circa il parlar con Monache»  
Codice Cicogna 2570, «Monache della Città e Diocese di Venezia»  
Codice Cicogna 2583, «Variorum ad Venet. Eccles. atque ipsius Ven. Cleri spectantia P. II. T. II & III»  
Codice Cicogna 2683, «Registro di sentenze criminali circa la trasgressione di Monache e Monasteri»  
Codice Cicogna 3677, «Relazioni storiche di Venezia»

MS. P. D. 230 b-II, «Description de tutte le aneme che sono in la Cita fata l'ano 1581»

### **Biblioteca Nazionale Marciana (Venezia):**

Mss. Italiani, Classe VII, Ms. 2211 (10049), cc. 42 e 52-53  
Mss. Italiani, Classe IX, Ms. 173 (6282), f. 36r-37v

### **Biblioteca Apostolica Vaticana**

Trattato sopra il Governo de' Monasteri fatto dal Cardinale di Firenze per il suo Vicario Generale l'anno MDCL, Vaticano latino 10444, cc. 333f-348f

### **Archivio Segreto Vaticano**

➤ *Sacra Congregazione del Concilio*

- Libri Decretorum (1573-1805)

- |                    |                     |
|--------------------|---------------------|
| • b. 1 (1573)      | • b. 6 (1589-1590)  |
| • b. 2 (1575-1581) | • b. 7a (1591-1593) |
| • b. 3 (1581)      | • b. 7b (1591-1593) |
| • b. 4 (1584-1587) | • b. 8 (1594-1597)  |
| • b. 5 (1587-1589) | • b. 9 (1597-1601)  |

- b. 10 (1601-1607)
- b. 11 (1607-1618)
- b. 12 (1619-1626)
- b. 13 (1626-1628)

- Positiones (Sessiones), voll. 1-70

➤ *Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari*

- Registra
  - Episcoporum (1573-1597)
    - buste 1-29
  - Regularium (1599-1645)
    - buste 1-53
  - Monialium (1646-1650)
    - buste 1-8

- Positiones
  - 1573-1625

➤ Nunziature di Venezia, registro XXI

**Archivio di Stato di Venezia:**

➤ *Provveditori sopra i Monasteri*

- Processi criminali e disciplinari:
  - b. 263 (1554-1598)
  - b. 264 (1600-1613)
  - b. 265 (1614-1618)
  - b. 266 (1619-aprile 1621)
  - b. 267 (maggio 1621-1626)
  - b. 268 (1627-1642)
- Ammonizioni, castighi ed intimazioni, b. 312, registro 99, (1626-1762)

➤ *Miscellanea codici, Serie I, Storia Veneta, filza 128*

### **Archivio Storico del Patriarcato di Venezia:**

#### ➤ Curia Patriarcale di Venezia:

##### - *Archivio segreto:*

- Visite pastorali a monasteri femminili:
  - Miscellanea (1452-1730), b. 1
  - Trevisan (1560-1589), b. 2
  - Priuli (1592-1596), b. 3
  - Vendramin, (1609-1618), b. 4
  - Tiepolo (1620-1627), b. 5
- Criminalia Presbyterorum (1589-1742), b. 1
- Criminalia Regularium:
  - 1461-1557, b. 1
  - 1561-1587, b. 2
  - 1588-1599, b. 3
  - 1602-1645, b. 4

#### ➤ Curia Vescovile di Torcello:

##### - *Cause criminali*

- Criminalia Monialium ab anno 1600 usque ad annum 1689, b. 1

## **2. FONTI A STAMPA COEVE**

S. A., *Il Puttanesimo romano: o vero Conclave Generale Delle Puttane della Corte; Per l'elettione del nuovo Pontefice*, In Colonia, 1668

ARETINO Pietro, *Ragionamento-Dialogo*, Rizzoli, Milano, 1988 (la prima edizione del *Ragionamento della Nanna e della Antonia* fu pubblicata a Parigi nel 1534; il *Dialogo nel quale la Nanna insegna a la Pippa* apparve a Torino o forse a Venezia nel 1536)

BARATOTTI Galerana (pseudonimo di Arcangela Tarabotti), *La semplicità ingannata di Galerana Baratotti*, in Leida appresso Gio. Sambix (ma Elzevier), 1654

BARCITOTTI Galerana, *Che le donne siano della spetie degli huomini. Difesa delle donne, di Galerana Barcitotti, contra Horatio Plata, il Traduttore di quei fogli, che dicono: Le donne non essere della spetie degli Huomini, Par Iuvann Cherchenbergher, Norimbergh, 1651*

BOTERO Giovanni, *Relatione della Republica venetiana, di Giovanni Botero Benese. Al Sereniss. Prencipe Et All'Illustrissimo, & Eccellentissimo Senato di Venetia. Con un Discorso allo Stato della Chiesa. Con Privilegio. In Venetia, Appresso Giorgio Varisco. MDCVIII. Con licentia de' Superiori*

BUOMMATTEI Benedetto, *Modo di consecrar le vergini, Secondo l'uso del Pontifical Romano. Con la dichiarazion de' misteri delle Cerimonie, che in quell'azion si fanno. Del dottore Benedetto Buommattei. Aggiuntovi in fine L'Ordine, che in alcuni Monasteri si tiene nel dar l'abito a esse Vergini. E nel ricever da loro i voti, e velarle. Del Medesimo Autore. Con licenza de' Superiori, et privilegio, in Venezia, MDCXXII, Appresso Antonio Pinelli*

BUONINSEGNI Francesco, *Contro'l Lusso Donnesco, Satira Menippea del sig. Fran. Buoninsegni. Con l'Antisatira D. A. T. In risposta. Dedicata all'Altezza Sereniss. Di Vittoria Medici della Rovere Gran Duchessa di Toscana, in Venetia per Franc. Valvasensis. Con lic. de' Super. e Privilegi, 1644*

CARO Annibal, *Gli straccioni, commedia; il Commento di ser Agresto da Ficaruolo sopra la prima Ficata del padre Siceo. La Nasea, ovvero diceria dei nasi; aggiuntavi la lettera a Gian Francesco Leoni; e la statua della Foja, diceria; con avvertenza e il ritratto dell'autore, G. Daelli e Comp. Editori, Milano, MDCCCLXIII*

CORNELIO Flaminio, *Ecclesiæ venetæ antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratæ ac in decades distributæ. Authore Flaminio Cornelio Senatore Veneto. Decadis Decimæ Sextæ pars posterior, Typis Jo. Baptistæ Pasquali, Superiorum Permissu, ac Privilegio, Venetiis, 1749, IV voll.*

CORNER Flaminio, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e Torcello, Stamperia del Seminario, Presso Giovanni Manfrè, Padova, 1758*

DOLCE Lodovico, *Dialogo di m. Lodovico Dolce della institution delle donne. Secondo li tre stati, che cadono nella vita humana, Con Gratia & Privilegio, in Venegia, Appresso Gabriel Giolito de Ferrari, MDXLV*



FONTE Moderata (pseudonimo di Modesta Pozzo de' Zorzi), *Il merito delle donne. Scritto da Moderata Fonte in due giornate. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini.* Con privilegio. In Venetia, MDC, presso Domenico Imberti

FONTE Moderata (pseudonimo di Modesta Pozzo de' Zorzi), *Tredici canti del Floridoro, di Mad. Moderata Fonte. Alli sereniss. Gran Duca, et Gran Duchessa di Thoscana.* Con privilegio. In Venetia, MDLXXXI. Nella Stamparia de' Rampazetti

GRADI Basilio, *Trattato della verginita et dello stato verginale del R. P. Don Basilio Gradi da Ragusa Monacho Casinense,* Con licentia de' Superiori, in Roma, Appresso Bartholomeo Bonfadino, & Tito Diani, MDLXXXIII

LETI Gregorio, *Il puttanismo moderno con il novissimo parlatorio delle Monache operetta piacevole e curiosa dedicata al lettore istesso,* s.e, 1677

LOREDANO Giovan Francesco, *Delle lettere del Signor Gio. Francesco Loredano Nobile Veneto. Divise in cinquantadue Capi; e Raccolte da Henrico Giblest Cavalier. Parte prima-Parte seconda. Decima Impressione,* in Venetia, MDCLXXXVII, Presso Steffano Curti. Con Licenza de' Superiori, & Privilegio

MARINELLA Lucretia, *Le nobiltà, et eccellenze delle donne. Et i difetti, e mancamenti de gli huomini. Discorso di Lucretia Marinella. In due parti diviso.* Con privilegio. In Venetia, appresso Giovan Battista Ciotti Senese, MDC, con licentia de i Superiori

MARINELLA Lucretia, *La nobiltà, et l'eccellenza delle donne, co' difetti, e mancamenti De gli Huomini. Discorso di Lucretia Marinella, in due parti diviso. Nella prima si manifesta la nobiltà delle Donne con forti ragioni, & infiniti essemi, e non solo si distrugge l'opinione del Boccaccio, d'amen due i Tassi, dello Sperone, di Monsig. Namur, e del Passi, ma d'Aristot. il grande. Nella seconda si conferma con vere ragioni, & con varij essemi da innumerabili Historici antichi, & moderni tratti, Che li difetti de gli Huomini trapassano di gran lunga quelli delle Donne. Corretto, et accresciuto in questa terza impressione.* Con licenza de' Superiori, e Privilegio, in Venetia, MDCXXI, Presso Gio. Battista Combi

*Nunziature di Venezia,* Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma, 1958-1972, 11 voll.

OSSITEO Lucido, *Censura dell'Antisatira della Signora Angelica Tarabotti fatta in risposta alla Satira Menippea Contro il lusso donnesco. Del Signor Franc. Buoninsegni. Scherzo geniale di Lucido Ossiteo Accadem. Aristocratico. Dedicata al Sereniss. Principe Mattias di Toscana, in Siena per il Benetti, nella stamp. del Publico, MDCLVI. Con licenza de' Superiori*

PALLAVICINO Ferrante, *Il corriero svaligiato. Con la Lettera dalla prigionia. Aggiuntavi La semplicità ingannata di Suor Arcangela Tarabotti, (a cura di Armando Marchi), Università di Parma, Parma, 1984 (la prima edizione del Corriero svaligiato è del 1641, quando circolava a Venezia firmato da Gianifacio Spironcini, pseudonimo di Ferrante Pallavicino)*

PALLAVICINO Ferrante, *Opere scelte di Ferrante Pallavicino, Cioè, La Pudicitia Schernita, La Rettorica delle Puttane, Il Divortio Celeste, Il Corriero Svaligiato, La Baccinata, Dialogo tra due soldati del Duca di Parma, La Disgratia del Conte d'Olivarez, La Rete di Vulcano, L'Anima. Vigilia I & 2<sup>a</sup>, Di nuovo ristampato, corretto, & aggiuntovi la Vita dell'Autore, e la Continuatione del Corriero, In Villafranca, 1673, 2 voll.*

PASSI Giuseppe, *I donneschi difetti di Giuseppe Passi Ravennate. Nell'Illustrissima Academia de Signori Riccovrati di Padova, & Informi di Ravenna l'Ardito. Aggiuntovi in questa Quarta Impressione per compimento di essi molte cose curiose, che ne gl'altri mancavano, degne d'esser lette, da chi disegna schivare gl'inganni delle Femine. Con Tre Tavole; la Prima de i Capi contenuti nell'Opera; la Seconda degl'Autori; la Terza delle cose notabili. Al Sereniss. D. Federico Feltrio dalla Rovere Prencipe d'Urbino, &c. Con licentia de' Superiori, e Privilegio. In Venetia, MDCXVIII, Appresso Vincenzo Somascho*

[R. P.] PELLIZZARII Placentini Francisci, e Societate Iesu, *Theologiae Moralis Professoris, Manuale Regularium. Tomi posterioris, pars prima. Constans ex IV. postremis Tractationibus; in quarum VII. agitur de poenis Regularium; in VIII. de ipsorum Privilegiis: in IX. de illorum Gubernatione: in X. de Monialibus. Et quidem ita, ut unaquaque Tractatione de occurrenti materia breviter, clarè, ac solidè, non solùm resolvantur omnes ferè quaestiones, quae à Doctoribus in simili materia tractari solent, sed etiam plures aliae, eaeq. gravissimae ab alijs Authoribus non tractatae. Accesserunt Decreta S. Congr. & Bullae Pontif. quae à Regularib. publicae quotannis legi debent sub certis poenis. Cum Indicibus Tractationum, Capitum, Sectionum, Subsectionum, ac Rerum notabilium copiosissimis. Editio secunda ab ipsomet Authore recognita, novis additamentis, in proprio loco positis aucta, ac expurgata ab erroribus in priori editione Veneta commissis. Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson, MDCLIII, cum privilegio Regis.*

PRIULI Girolamo, *I diarii* (*Rerum Italicarum Scriptores*, tomo XXIV, parte III, vol. I a cura di Arturo Segre, S. Lapi, Città di Castello, 1912; voll. II e IV a cura di Roberto Cessi, Zanichelli, Bologna, 1933/1941-49

SANUTO Marino, *Diarii* (MCCCCXCVI – MDXXXIII). *Dall'autografo marciano* ITAL. CL. VII CODD. CDXIX – CDLXXVII (a cura di Rinaldo Fulin – Federico Stefani – Nicolò Barozzi – Guglielmo Berchet – Marco Allegri), Venezia, 1879-1902, 58 voll.

*Squitinio della libertà veneta. Nel quale si adducono anche le ragioni dell'Impero Romano sopra la Città & Signoria di Venetia*, Stampato in Mirandola, Appresso Giovanni Benincasa, 1612

TARABOTTI Arcangela, *Lettere familiari e di Complimento. Della Signora Arcangela Tarabotti. All'Illustriss. & Eccellentiss. Sign. Patron Collendis. Il Sig. Gio. Francesco Loredano*, In Venetia, MDCL, Appresso li Guerigli con Licenza de' Super. & Privil.

TARABOTTI Arcangela, *Lettere familiari e di Complimento. Della Signora Arcangela Tarabotti. All'Illustriss. & Eccellentiss. Sign. Patron Collendis. Il Sig. Gio. Francesco Loredano – Le lagrime d'Arcangela Tarabotti per la morte dell'Illustriss. Signora Regina Donati. All'Illustriss. Signora Andriana Malipiero*, In Venetia, MDCL, Appresso li Guerigli con Licenza de' Super. & Privil.

TARABOTTI Arcangela, *Paradiso Monacale. Libri tre. Con un soliloquio a Dio di donna Arcangela Tarabotti. Consacrati all'Eminentiss. e Reverendiss. Signor Federico Cornaro. Cardinale di Santa Chiesa, Patriarca di Venetia, e Primate della Dalmatia*, In Venetia, MDCLXIII, Presso Guglielmo Oddoni. Con Licenza de' Superiori, e Privilegio (ma è più probabile 1643)

VALIER Agostino, *La istitutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane; del cardinale Agostino Valiero vescovo di Verona. Novella Impressione, corretta, accresciuta, e in varie guise illustrata da d. Gaetano Volpi, e da esso dedicata alla Santiss. Vergine Maria Madre di Dio*. In Padova, 1744. Appresso Giuseppe Comino. Con licenza de' Superiori

### 3. LETTERATURA CRITICA

#### 3.A MONOGRAFIE

S. A., *Serie iconografica dei patriarchi di Venezia*, Studium Cattolico Veneziano, Venezia, 1961

AA. VV., *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lucca, 13-15 ottobre 1983, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca, 1988

AA. VV., *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*. Atti del convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963, Herder, Roma, Freiburg, Basel, Barcelona, Wien, 1965, 2 voll.

AA. VV., *La chiesa di Venezia tra Medioevo ed Età Moderna* (a cura di Giovanni Vian), Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia, 1989, vol. 3

AA. VV., *La Chiesa di Venezia tra Riforma Protestante e Riforma Cattolica* (a cura di Giuseppe Gullino), Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia, 1990, vol. 4

AA. VV., *La Chiesa di Venezia nel Seicento* (a cura di Bruno Bertoli), Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia, 1992, vol. 5

AA.VV., *La mujer en la historia de España (siglos XVI-XX)*. Actas de las II Jornadas de Investigación interdisciplinaria, Universidad Autónoma de Madrid, 1984

AA. VV., *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964)*. Studi e ricerche, Città del Vaticano, 1964

AA. VV., *Libri tipografi biblioteche. Ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo* (a cura dell'Istituto di Biblioteconomia e Paleografia dell'Università degli Studi di Parma, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1997, 2 voll.

AA. VV., *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia, Bologna, 2-6 settembre 1958, Editrice Antenore, Padova, 1960

AA. VV., *Storia di Venezia. Dal Rinascimento al Barocco* (a cura di Gaetano Cozzi e Paolo Prodi), Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1994, vol. VI

AA.VV., *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, Sansoni Editore, Firenze, 1958, 2 voll.

AA. VV., *Tiziano e Venezia. Convegno internazionale di studi. 27 settembre – 1 ottobre 1976*, Neri Pozza Editore, Venezia, 1976

ANDRETTA Stefano, *La venerabile superbia. Ortodossia e trasgressione nella vita di Suor Francesca Farnese (1593-1651)*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994

ARSLAN Antonia – CHEMELLO Adriana – PIZZAMIGLIO Gilberto, *Le stanze ritrovate. Antologia di Scrittrici Venete dal Quattrocento al Novecento*, Eidos, Venezia, 1991

BAERNSTEIN Prudence Renée, *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, Routledge, New York-London, 2002

BEARD Mary Ritter, *Woman as Force in History*, New York, 1973

BELTRAMI Daniele, *Storia della popolazione di Venezia dalla fine del secolo XVI alla caduta della Repubblica*, Cedam, Padova, 1954

BENZONI Gino (a cura di), *I dogi*, Electa, Milano, 1982

BERTELLI Sergio (a cura di), *Il Libertinismo in Europa*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1980

BONI Andrea, *Voce «Novizio»*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. VI, pp. 463-468

BROWN Judith C., *Atti impuri. Vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1987 (ed. or. *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Oxford University Press, New York, 1986)

BROWN Judith C. - DAVIS Robert C. (Edited By), *Gender and Society in Renaissance Italy*, Longman, London and New York, 1998

CALVI Giulia (a cura di), *Barocco al femminile*, Laterza, Roma-Bari, 1992

CALVI Giulia (a cura di), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Viella, Roma, 2004

CALVI Giulia - CHABOT Isabelle (a cura di), *Le ricchezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (XIII-XIX secc.)*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1998

CAMPANELLA Tommaso, *Antiveneti*, (a cura di Luigi Firpo), Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1945

CANOSA Romano, *Alle origini delle polizie politiche. Gli Inquisitori di Stato a Venezia e Genova*, SugarCo Edizioni, Milano, 1989

CANOSA Romano, *Il velo e il cappuccio. Monacazioni forzate e sessualità nei conventi femminili in Italia tra Quattrocento e Settecento*, Sapere 2000, Roma, 1991

CANOSA Romano, *La restaurazione sessuale. Per una storia della sessualità fra Cinquecento e Settecento*, Feltrinelli, Milano, 1993

CANOSA Romano, *Sessualità e inquisizione in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Sapere 2000, Roma, 1994

CANTÙ Francesca (a cura di), *I linguaggi del potere nell'età barocca*, Viella, Roma, 2009, 2 voll.

CARO Annibal, *Opere* (a cura di Stefano Jacomuzzi), Utet, Torino, 1974

CASSINI Giocondo, *Piante e vedute prospettiche di Venezia (1479-1855)*, La stamperia di Venezia, Venezia, 1982

CAVINA Marco, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Laterza, Roma-Bari, 2011

CAVINA Marco, *Il padre spodestato. L'autorità paterna dall'antichità ad oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2007

CAZZETTA Giovanni, *Præsumitur seducta. Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna*, Giuffrè Editore, Milano, 1999

CHOJNACKI Stanley, *Women and Men in Renaissance Venice. Twelve Essays on Patrician Society*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2000

CICOGNA Emanuele Antonio, *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate da Emmanuele Antonio Cicogna*, Venezia, 1824-1853, 8 voll.

CONTI ODORISIO Ginevra – TARICONE Fiorenza, *Per filo e per segno. Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo*, Giappichelli, Torino, 2008

CONTI ODORISIO Ginevra, *Ragione e tradizione*, Aracne, Roma, 2005

CONTI ODORISIO Ginevra, *Lezioni sulla storia delle donne. Teorie politiche, diritti civili e politici, trasformazioni sociali*, Libreria Galileo Galilei, Roma, 1999

CONTI ODORISIO Ginevra, *Storia dell'idea femminista in Italia*, ERI, Torino, 1980

CONTI ODORISIO Ginevra, *Donna e società nel Seicento*, Bulzoni, Roma, 1979

COZZI Gaetano (a cura di), *Stato, società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, Jouvence, Roma, 1980

CROCE Benedetto, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bibliopolis, Napoli, 2003, 2 voll.

CROCE Benedetto – CARAMELLA Santino (a cura di), *Politici e moralisti del Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 1930

de la CRUZ Suor Juana Inés (a cura di Angelo Morino), *Risposta a Suor Filotea*, La Rosa, Torino, 1980

de Saint-Didier Alexandre Toussaint, *La Ville et République de Venise*, Amsterdam, 1680 (prima ed. 1670)

DAVIS James Cushman, *The Decline of the Venetian Nobility as a Ruling Class*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1962

DAVIS Natalie Zemon, *Donne ai margini*, Laterza, Roma-Bari, 1996

DAVIS Natalie Zemon, *Storie d'archivio. Racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1992 (ed. or. *Fiction in the Archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*, The Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, Stanford, 1987).

DEAN Trevor – LOWE Kate J. P. (Edited By), *Marriage in Italy, 1300-1650*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1998

DEL COL Andrea, *Società e cultura del Cinquecento nel Friuli Occidentale. Studi*, Edizioni della Provincia di Pordenone, Pordenone, 1984

DELPH Ronald K. – FONTAINE Michelle M. – MARTIN John Jeffries (Edited by), *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy. Contexts and Contestations*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri, 2006

DUBOIS Jacques, *Voce «Converso»*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. III, pp. 110-120

EVANGELISTI SILVIA, *Storia delle monache. 1450-1700*, Il Mulino, Bologna, 2012 (ed. or.: *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2007)

FARINELLI Giuseppe – PACCAGNINI Ermanno (a cura di), *Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva Monaca di Monza*, Garzanti, Milano, 1989

FERRI Pietro Leopoldo, *Biblioteca femminile italiana raccolta posseduta e descritta dal conte Pietro Leopoldo Ferri padovano*, Dalla Tipografia Crescini, Padova, 1842

FIUME Giovanna (a cura di), *Onore e storia nelle società mediterranee. Atti del Seminario internazionale*, Palermo, 3-5 dicembre 1987, La Luna, Palermo, 1989



FOIS Mario, Voce «Osservanza, Congregazioni di osservanza», in Dizionario degli Istituti di Perfezione, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. VI, pp. 1036-1057

FONTE MODERATA, *Il merito delle donne ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli uomini* (a cura di Adriana Chemello), Eidos, Venezia, 1988

FOUCAULT Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976 (ed. or. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975)

FORTUNATI Vera (a cura di), *Vita artistica nel monastero femminile. Exempla*, Editrice Compositori, Bologna, 2002

FRANZOI Umberto – DI STEFANO Dina, *Le chiese di Venezia*, Alfieri, Venezia, 1976

FUSASCHI Michela, *Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione*, Cisu, Roma, 2013

GAETA Franco (a cura di), *S. Lorenzo*, Comitato per la Pubblicazione delle Fonti Relative alla Storia di Venezia, Venezia, 1959

GAUTHIER Albert, Voce «Classi di religiose», in Dizionario degli Istituti di Perfezione, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. II, pp. 1154-1158

GROPPI Angela, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei papi*, Laterza, Roma-Bari, 1994

HELLER Thomas C. – SOSNA Morton – WELLBERY David E. (Edited By), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford University Press, Stanford, 1986

HUFTON Olwen, *Destini femminili. Storia delle donne in Europa 1500-1800*, Mondadori, Milano, 1996 (ed. or. *The Prospect Before Her: A History of Woman in Western Europe 1500-1800*, Harper Collins, London, 1995)

*Index librorum prohibitorum*, Typis polyglottis Vaticanis, 1948

KENDRICK Robert L., *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early Modern Milan*, Clarendon Press, Oxford, 1996

KLAPISCH-ZUBER Christiane, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Laterza, Roma-Bari, 1988

LANZINGER Margareth – SARTI Raffaella (a cura di), *Nubili e celibi tra scelta e costrizione (secoli XVI-XX)*, Editrice Universitaria Udinese, Udine, 2006

LAVEN Mary, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Il Mulino, Bologna, 2004 (ed. or. *Virgins of Venice. Enclosed Lives and Broken Vows in the Renaissance Convent*, Penguin Books, London, 2002)

LECLERCQ Jean – CUBELLI Francesco – ANCILLI Ermanno – HOSTIE Raymond, *Voce «Clausura»*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. II, pp. 1166-1183

LETI GREGORIO, *Il puttanesimo romano* (a cura di Emanuela Bufacchi), Salerno Editrice, Roma, 2004

LIROSI ALESSIA (a cura di), *Le Cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, Viella, Roma, 2009

LÓPEZ-CORDÓN María Victoria – CARBONELL ESTELLER Montserrat (editores), *Historia de la mujer e historia del matrimonio*, Murcia, 1997

LOWE Kate J. P., *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003

MAGLI Ida (a cura di), *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, Milano, 1978

MANZONI Alessandro, *I promessi sposi*, Garzanti, Milano, 1978 (prima edizione definitiva: 1840-183)

MANZONI Alessandro, *La monaca di Monza* (a cura di Sandro Surace), Jandi Editori, Milano-Roma, 1944

MARCOCCHI Massimo, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Athenæum Cremonese, 1966

MARTELLI Daria, *Polifonie. Le donne a Venezia nell'età di Moderata Fonte (seconda metà del secolo XVI)*, Cleup Editore, Padova, 2011

MARTIN John – ROMANO Dennis (edited by), *Venice Reconsidered. The History and Civilization of an Italian City-State, 1297-1797*, John Hopkins University Press, Baltimore-London, 2000

McNAMARA Jo Ann Kay, *Sorelle in armi. 2000 anni di storia dell'esercito femminile di Dio*, Piemme, Casale Monferrato, 2000 (ed. or. *Sisters in Arms: Catholic Nuns Through Two Millennia*, Harvard University Press, Cambridge, 1996)

MEDIOLI Francesca (a cura di), *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990

MEEK Christine (Editor), *Women in Renaissance and Early Modern Europe*, Four Courts, Dublin, 2000

MILLER Beth (Edited by), *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1983

MOLMENTI Pompeo Gherardo, *La dogaresa di Venezia*, Messaggerie Pontremolesi, Milano, 1989

MUIR Edward, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Il Veltro, Roma, 1984, (ed. or. *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, Princeton, 1981)

MONSON Craig A. (Edited by), *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992

NICCOLI Ottavia (a cura di), *Rinascimento al femminile*, Laterza, Roma-Bari, 2006

NICCOLI Ottavia, *Storie di ogni giorno in una città del Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 2004

NIERO Antonio (Sac.), *I Patriarchi di Venezia. Da Lorenzo Giustiniani ai nostri giorni*, Studium Cattolico Veneziano, Venezia, 1961

NOVI CHAVARRIA Elisa, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli 16-17*, Franco Angeli, Milano, 2001

ODOARDI Giovanni, Voce «*Conventualesimo*», in Dizionario degli Istituti di Perfezione, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. II, pp. pp. 1711-1726

OZMENT Steven, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London (England), 1983 (trad. it. *Quando governava il pater familias. La vita familiare nell'Europa della Riforma*, Alfa & Omega, Caltanissetta, 2012)

FERRANTE Lucia – PALAZZI Maura – POMATA Gianna, *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1988

PANTONI Angelo, Voce «*Abbadessa*», in Dizionario degli Istituti di Perfezione, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. I, pp. 14-22

PAOLIN Giovanna, *Lo spazio del silenzio. Monacazioni forzate, clausura e proposte di vita religiosa femminile nell'età moderna*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1996

PERTUSI Agostino (a cura di), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1970

PICASSO Giorgio – MÜLLER Jean Pierre – MONTAGNA Davide Maria, Voce «*Priore*», in Dizionario degli Istituti di Perfezione, Edizioni Paoline, Roma, 1980, vol. VII, pp. 861-864

PIERCE Robert A. – SEIDEL MENCHI Silvana (a cura di), *Ritratti. La dimensione individuale nella storia (secoli XV-XX). Studi in onore di Anne Jacobson Schutte*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2009

PLEBANI Tiziana, *Storia di Venezia città delle donne. Guida ai tempi, luoghi e presenze femminili*, Marsilio, Venezia, 2008

POMATA Gianna – ZARRI Gabriella (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2005

PORTIGLIOTTI Giuseppe, *Penombre claustrali. Con 42 illustrazioni*, Fratelli Treves Editori, Milano, 1930

POWER Eileen, *Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922

PRODI Paolo - REINHARD Wolfgang (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996

RAFFAELE Silvana, *Aut virum... Aut murum. Matrimoni strategici, serafiche nozze e mistici divorzi nella Sicilia moderna*, Bonanno Editore, Catania, 2010

ROMEO Giovanni, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenesi del primo Seicento*, Le Lettere, Firenze, 2003

RUGGIERO Guido, *I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*, Marsilio Editori, Venezia, 1988

RUGGIERO Guido, *Patrizi e malfattori. La violenza a Venezia nel primo Rinascimento*, Il Mulino, Bologna, 1982 (ed. or. *Violence in Early Renaissance Venice*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1980)

RUSSO Carla, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Istituto di Storia Medioevale e Moderna, Università di Napoli, Napoli, 1970

SANUDO Marin Il Giovane (edizione critica di Angela Caracciolo Aricò), *De origine, situ et magistratibus urbis Venetae ovvero la città di Venetia (1493-1530)*, Cisalpino-La Goliardica, Milano, 1980

SCARAFFIA Lucetta – ZARRI Gabriella (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1994

SCHUTTE Anne Jacobson, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2011

SCHUTTE Anne Jacobson, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2001

SEIDEL MENCHI Silvana – SCHUTTE Anne Jacobson – KUEHN Thomas (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna. Atti del convegno internazionale «Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna/Time and Space in Women's Lives in Early Modern Europe»*, Trento e Rovereto, 8-11 ottobre 1997, Il Mulino, Bologna, 1999

SHEILS W.J. – WOOD Diana, *Women in the Church*, Basil Blackwell, Oxford, 1990

SPERLING Jutta Gisela, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1999

SPINI Giorgio, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Editrice «Universale di Roma», Firenze, 1950

STELLA Aldo, *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964

STRASSER Ulrike, *State of Verginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004

TAMBURINI Filippo, *Santi e peccatori: confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano, 1995

TARABOTTI Arcangela (Edited with an Introductory Essay by Letizia Panizza), *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women Are No Less Rational Than Men*, Institute of Romance Studies, London, 1994

TARABOTTI Arcangela (a cura di Meredith Kennedy Ray e Lynn Lara Westwater), *Lettere familiari e di complimento*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2005

TARABOTTI Arcangela (Edited and Translated by Letizia Panizza), *Paternal Tyranny*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2004

TARABOTTI Arcangela (a cura di Simona Bortot), *La semplicità ingannata. Edizione critica e commentata*, Il Poligrafo, Padova, 2007

TARICONE Fiorenza – BUCCI Susanna, *La condizione della donna nel XVII e XVIII secolo*, Carucci Editore, Roma, 1983

WEAVER Elissa B. (Edited by), *Arcangela Tarabotti. A Literary Nun in Baroque Venice*, Longo Editore, Ravenna, 2006

WEAVER Elissa B., *Convent Theatre in Early Modern Italy. Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002

WEAVER Elissa B. (a cura di), *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, Salerno Editrice, Roma, 1988

ZANCAN Marina (a cura di), *Nel cerchio della luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*, Marsilio Editori, Venezia, 1983

ZANETTE Emilio, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, Istituto Per la Collaborazione Culturale, Roma-Venezia, 1960

ZARRI Gabriella (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona, 1997

ZARRI Gabriella (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1996

ZARRI Gabriella, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2000

### 3.B PERIODICI

AGO Renata – PALAZZI Maura – POMATA Gianna, *Premessa* (al numero monografico di *“Costruire la parentela. Donne e uomini nella definizione dei legami familiari”*), in «Quaderni storici», anno XXIX, n. 86, fascicolo 2, agosto 1994, pp. 293-298

AGO Renata, *Ruoli familiari e statuto giuridico*, in «Quaderni storici», anno XXX, n. 88, fascicolo 1, aprile 1995, pp. 111-133

ALESSI Giorgia, *Il gioco degli scambi: seduzione e risarcimento nella casistica cattolica del XVI e XVII secolo*, in «Quaderni storici», Nuova Serie 75, dicembre 1990, pp. 805-831

BAERNSTEIN Renée P., *In Widow's Habit: Women between Convent and Family in Sixteenth-Century Milan*, in «The Sixteenth Century Journal», vol. 25, n. 4, Winter 1994, pp. 787-807

BAERNSTEIN Renée P., *Donna e religiosa di rara eccellenza: Prospera Corona Bascapè, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, in «The Sixteenth Century Journal», vol. 25, n. 4, Winter 1994, pp. 928-929

BASILICO Alessio, *La violenza domestica nell'Abruzzo d'età moderna*, in «Genesis», IX/2, 2010, pp. 57-74

BELLAVITIS Anna, *«Per cittadini metterete...». La stratificazione della società veneziana cinquecentesca tra norma giuridica e riconoscimento sociale*, in «Quaderni storici», anno XXX, n. 89, fascicolo 2, agosto 1995, pp. 359-383

BENZONI Gino, *Emilio Zanette, «Suor Arcangela, monaca del Seicento veneziano»*, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», III, 1961, pp. 322-330

BETTONI Antonella, *Voci malevole. Fama, notizia del crimine e azione del giudice nel processo criminale (secc. XVI-XVII)*, in «Quaderni storici», 121, aprile 2006, pp. 13-38



BIANCHI Adanella, *La deresponsabilizzazione dei padri (Bologna secc. XVI-XVIII)*, in «Ricerche storiche», 2, maggio-agosto 1997, pp. 263-286

BROWN Judith C., *Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna. Un'analisi demografica*, in «Quaderni storici», 85, aprile 1994, pp. 117-152

CABIBBO Sara, *Le vergini, le vedove e le maritate nella giurisprudenza e nella casistica di età moderna: ipotesi interpretative e percorsi storiografici*, in «Trimestre. Storia-politica-società», XXX/3-4, 1997, pp. 449-467

CANEPA Nancy, *Satira e Antisatira by Francesco Buoninsegni and Suor Arcangela Tarabotti. Elissa Weaver Review*, in «Italica», vol. 81, n. 3, Autumn 2004, pp. 431-433

CANTÙ Francesca, *Juana Inés de la Cruz: identità femminile e modelli di vita religiosa nel Messico del secolo XVII*, in «Trimestre. Storia-politica-società», XXX/3-4, 1997, pp. 489-524

CASANOVA Cesarina, *Le maschie virtù. Le strategie familiari di una madre del Cinquecento*, in «Genesis», IX/2, 2010, pp. 39-56

CATONI Giuliano, *Interni di conventi senesi nel Cinquecento*, in «Ricerche storiche», anno X, n. 1, gennaio-aprile 1980, pp. 171-203

CAVINA Marco, *Per una storia della "cultura della violenza coniugale"*, in «Genesis», IX/2, 2010, pp. 19-37

CESSI DRUDI Maria, *Emilio Zanette, «Suor Arcangela, monaca del Seicento veneziano»*, in «Archivio veneto», V serie, LXVIII, 1961, pp. 143-144

CHABOT Isabelle, *A proposito di «Men and Women in Renaissance Venice» di Stanley Chojnacki. Ricchezze femminili e parentela nel Rinascimento. Riflessioni intorno ai contesti veneziani e fiorentini*, in «Quaderni Storici», 118, aprile 2005, pp. 203-229

CHOJNACKI Stanley, *Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice*, in «The Journal of Interdisciplinary History», vol. 5, n. 4, Spring 1975, pp. 571-600, p. 575

CHOJNACKI Stanley, *Patrician Women in Early Renaissance Venice*, in «Studies in the Renaissance», vol. 21, 1974, pp. 174-203

CIAMMITTI Luisa, *Quanto costa essere normali. La dote nel Conservatorio femminile di S. Maria del Baraccano (1630-1680)*, in «Quaderni storici», 53, 1983, pp. 469-497

COHEN STORR Elizabeth, *La verginità perduta: autorappresentazione di giovani donne nella Roma barocca*, in «Quaderni storici», anno XXIII, 67, aprile 1988, pp. 169-191

COHN Samuel K. jr., *Donne in piazza e donne in tribunale a Firenze nel Rinascimento*, in «Studi storici», 3, anno 22, luglio-settembre 1981, pp. 515-533

COSTA-ZALESSOW Natalia, *La condanna all'Indice della Semplicità Ingannata di Arcangela Tarabotti alla luce di manoscritti inediti*, in «Nouvelles de le République des Lettres», 1, 2002, pp. 97-113

COWAN Alexander, *Rich and Poor among the Patriciate in Early Modern Venice*, in «Studi veneziani», VI, 1982, pp. 147-160

COX Virginia, *The single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», vol. 48, n. 3, Autumn 1995, pp. 513-581

CROCE Benedetto, *Appunti di letteratura secentesca inedita o rara. Donne letterate nel Seicento*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», XXVII, III, Terza serie, 1929, pp. 468-480

DATTA Satya, *La presenza di una coscienza femminista nella Venezia dei primi secoli dell'età moderna*, in «Studi Veneziani» (a cura dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano e dell'Istituto "Venezia e l'Oriente" della Fondazione Giorgio Cini), XXXII, 1996, pp. 105-135

DE BELLIS Daniela, *Arcangela Tarabotti nella cultura veneziana del XVII secolo*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», vol. VI, 1990, pp. 59-110

DE BERNARDIN Sandro, *La politica culturale della Repubblica di Venezia e l'università di Padova nel XVII secolo*, in «Studi veneziani», XVI, 1974, pp. 443-502

DE RUBEIS Flavia, *La scrittura forzata. Le lettere autografe di Arcangela Tarabotti*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1, 1996, pp. 142-145

DOBBS David, *Beautiful Brains*, in «National Geographic Magazine», October 2011, pp. 36-57

DONATO Maria Clara – FERRANTE Lucia (a cura di), *Violenza*, in «Genesis», IX/2, 2010, pp. 7-18

DURANTE Bartolomeo, *Il dibattito tra Arcangela Tarabotti ed Angelico Aprosio su femminismo e misoginia, su monacazioni forzate, su femmine "streghe" o falsamente ritenute tali ed ancora su donne non più capaci d'essere né "sacre" né "sante"*, in «Aprosiana. Rivista annuale di studi barocchi», Nuova Serie, XV, 2007, pp. 122-148

EVANGELISTI Silvia, *Monastic Poverty and Material Culture in Early Modern Italian Convents*, in «The Historical Journal», volume 47, issue 1, March 2004, pp. 1-20

EVANGELISTI Silvia, *"We do not Have it, and We do not Want it": Women, Power, and Convent Reform in Florence*, in «Sixteenth Century Journal», 34, (3), Fall 2003, pp. 677-700

EVANGELISTI Silvia, *«Farne quello che pare e piace...». L'uso e la trasmissione delle celle nel monastero di Santa Giulia di Brescia (1597-1688)*, in «Quaderni storici», anno XXX, n. 88, fascicolo 1, aprile 1995, pp. 85-110

FAZIO Ida – GRIBAUDI Gabriella, *Onore e storia nelle società mediterranee*, in «Quaderni storici», Nuova Serie 73, aprile 1990, pp. 277-284

FENELON Iain, *Lepanto and the Arts of Celebrations*, in «History Today», volume 45 (9), September 1995, pp. 24-30

FERRANTE Lucia, *Pro mercede carnali... Il giusto prezzo rivendicato in tribunale*, in «Memoria», 17, 1986, pp. 42-58

FERRANTE Lucia, *L'onore ritrovato. Donne nella Casa del Soccorso di S. Paolo a Bologna (sec. XVI-XVII)*, in «Quaderni storici», 53, agosto 1983, pp. 499-527

FIUME Giovanna – SCARAFFIA Lucetta, *Premessa*, in «Quaderni storici», 75, dicembre 1990, pp. 701-714

FLANDRIN Jean-Louis, *Mariage tardif et vie sexuelle: discussions et hypothèses de recherche*, in «Annales ESC», anno 27, 6, novembre-décembre 1972, pp. 1351-1378

FLANDRIN Jean-Louis, *Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien*, in «Annales ESC», anno 24, 6, novembre-décembre 1969, pp. 1370-1390

FLEISCHER Manfred P., «Are Women Human?» - *The Debate of 1595 between Valens Acidalius and Simon Gediccus*, in «The Sixteenth Century Journal», vol. 12, n. 2, Summer 1981, pp. 107-120

FONTANA Paolo, *Monacazioni forzate e letteratura clandestina*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1, 1996, pp. 127-132

GAETA Franco, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIII, 1 (1961), pp. 58-75

GIANSOLDATI Franca, *Clausura. Arte e intelletto dietro quelle grate*, in «Il Messaggero», sabato 9 giugno 2012, p. 21

GIULIANI Innocenzo, *Genesi e primo secolo di vita del Magistrato sopra monasteri (Venezia 1519-1620)*, in «Le Venezie Francescane», anno XXVIII, n. 1-2, gennaio-giugno 1961, pp. 42-68

GRUBB James S., *When Myths Lose Power: Four Decades of Venetian Historiography*, in «The Journal of Modern History», vol. 58, n. 1, March 1986, pp. 43-94

HAMBURGER Jeffrey F., *Art, Enclosure and the "Cura Monialium": Prolegomena in the Guise of a Postscript*, in «Gesta», vol. 31, n. 2, 1992, pp. 108-134

HILLS Helen, *"Enamelled with the Blood of a Noble Lineage": Tracing Noble Blood and Female Holiness in Early Modern Neapolitan Convents and Their Architecture*, in «Church History», volume 73, issue 1, March 2004, pp. 1-40

KENNEDY RAY Meredith, *Letters from the Cloister: Defending the Literary Self in Arcangela Tarabotti's "Lettere familiari e di complimento"*, in «Italica», vol. 81, n. 1, Spring 2004, pp. 24-43

KING Margaret L., *The Renaissance of the Renaissance Woman*, in «Medievalia et Humanistica», 16, 1988, p. 165-175

KLAPISCH-ZUBER Christiane - ROCHEFORT Florence, *Clôtures*, in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», 26, 2007, pp. 5-16

HUNECKE Volker, *Matrimonio e demografia del patriziato veneziano (secc. XVII-XVIII)*, in «Studi veneziani», XXI, 1991, pp. 269-319

INTRA Giambattista, *Di Ippolito Capilupi e del suo tempo*, in «Archivio storico Lombardo», XX, 1893, pp. 76-142

LABALME Patricia H. - SANGUINETI WHITE Laura, *How to (and How Not to) Get Married in Sixteenth-Century Venice (Selections from the Diaries of Marin Sanudo)*, in «Renaissance Quarterly», vol. 52, n. 1, Spring 1999, pp. 43-72

LÓPEZ-CORDÓN María Victoria, *Familia, sexo y género en la España Moderna*, in «Studia Historica. Historia Moderna», 18, 1998, pp. 105-134

LÓPEZ-CORDÓN María Victoria, *La perfecta casada*, in «Historia», 16, 259, 1997, pp. 46-54

LOWE Kate J. P., *Elections of Abbesses and Notions of Identity in Fifteenth and Sixteenth Century Italy, with Special Reference to Venice*, in «Renaissance Quarterly», vol. 54, n. 2, Summer 2001, pp. 389-429

MADRICARDO Claudio, *Sesso e religione nel Seicento a Venezia: la sollecitazione in confessionale*, in «Studi veneziani», Nuova Serie XVI, 1988, pp. 121-170

MANCINI Albert N., *La narrativa libertina degli Incogniti. Tipologia e forme*, in «Forum italicum», XVI, 3, inverno 1982, pp. 203-229

MARCHESI G. Battista, *Le polemiche sul sesso femminile ne' sec. XVI e XVII*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXV, 1895, pp. 362-369

MEDIOLI Francesca, *Alcune lettere autografe di Arcangela Tarabotti*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1, 1996, pp. 133-141

MEDIOLI Francesca, *Monacazioni forzate: donne ribelli al proprio destino*, in «CLIO. Rivista Trimestrale di Studi Storici», XXX, 3, luglio-settembre 1994, pp. 431-454

MOLHO Anthony, «*Tamquam vere mortua*». *Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo Medioevo*, in «Società e Storia», anno XII, 43, gennaio-marzo 1989, pp. 1-44

MONTFORD Kimberlyn, *Holy Restraint: Religious Reform and Nuns' Music in Early Modern Rome*, in «The Sixteenth Century Journal», vol. 37, n. 4, Winter 2006, pp. 1007-1026

NICCOLI Ottavia, *Lotta per le brache. La donna indisciplinata nelle stampe popolari d'ancien régime*, in «Memoria», 2, 1981, pp. 49-63

NICCOLI Ottavia, «*Menstruum quasi monstruum*»: *parti mostruosi e tabù mestruale nel '500*, in «Quaderni storici», 44, agosto 1980, pp. 402-28

NICCOLI Ottavia, *Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione nella prima età moderna*, in «Studi storici», 40, 1999, pp. 219-261

PADOAN URBAN Lina, *La festa della Sensa nelle arti e nell'iconografia*, in «Studi veneziani», X, 1968, pp. 291-353

PAVAN Elisabeth, *Police des moeurs, société et politique à Venise à la fin du Moyen Age*, in «Revue Historique», 536, Octobre-Décembre 1980, pp. 241-288

PEDANI Maria Pia, *L'osservanza imposta: i monasteri conventuali femminili a Venezia nei primi anni del Cinquecento*, in «Archivio Veneto», CXLIV, 1995, pp. 113-125

POMATA Gianna, *La storia delle donne: una questione di confine*, ne «Il mondo contemporaneo», vol. X, *Gli strumenti della ricerca*, La Nuova Italia, Firenze, 1983

POMATA Gianna, *Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne*, in «Quaderni storici», 74, agosto 1990, pp. 341-385

PULLAN Brian, *Service to the Venetian State: Aspects of Myth and Reality in the Early Seventeenth Century*, in «Studi secenteschi», V, 1964, pp. 95-148

RADKE Gary M., *Nuns and Their Art: The Case of San Zaccaria in Renaissance Venice*, in «Renaissance Quarterly», vol. 54, n. 2, Summer 2001, pp. 430-459

RUGGIERO Guido, *Law and Punishment in Early Renaissance Venice*, in «Journal of Criminal Law and Criminology», 69, 1978, pp. 243-256

RUGGIERO Guido, «*Più che la vita caro*»: *Onore, matrimonio, e reputazione femminile nel tardo Rinascimento*, in «Quaderni storici», 66, dicembre 1987, pp. 753-775

RUGGIERO Guido, *Sessualità e sacrilegio*, in «Studi storici», 4, anno 22, ottobre-dicembre 1981, pp. 751-765

SAHLINS Marshall, *Philosophie politique de l'«Essai sur le don»*, in «L'homme», VIII, 4, Octobre-Décembre 1968, pp. 5-17

SANTSCHI Elisabeth, *L'Obitoire de San Daniele (1577-1804): Etude démographique*, in «Studi veneziani», 13, 1973, pp. 655-664

SCHNEIDER ZANGRANDO Joanna, *Women's Studies in the United States: Approaching Reality*, in «American Studies International», volume XIV, n. 1, Autumn 1975, pp. 15-36

SCHUTTE JACOBSON Anne, «*Trionfo delle donne*»: *tematiche di rovesciamento dei ruoli nella Firenze Rinascimentale*, in «Quaderni storici», 44, agosto 1980, pp. 474-488

SCOTT Joan W., *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «The American Historical Review», vol. 91, n. 5, December 1986, pp. 1053-1075

TREXLER Richard C., *Le célibat à la fin du Moyen Age: les religieuses de Florence*, in «Annales ESC», anno 27, 6, novembre-décembre 1972, pp. 1329-1350

TILLY Louise A. - BENNETT Judith M., *Gender, storia delle donne e storia sociale*, in «Passato e presente», 20-21, maggio-dicembre 1989, pp. 13-38

WILSON Bronwen, «*Il bel sesso, e l'austero Senato*»: *The Coronation of Dogaressa Morosina Morosini Grimani*, in «Renaissance Quarterly», vol. 52, n. 1, Spring 1999, pp. 73-139

ZARRI Gabriella, *La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe – début XVIIe siècles)*, in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», 26, 2007, pp. 37-60

ZARRI Gabriella – MEDIOLI Francesca – VISMARA CHIAPPA Paola, «*De Monialibus*» (secoli XVI-XVII-XVIII), in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3, 1997, pp. 643-715

ZEMON DAVIS Natalie, *La storia delle donne in transizione: il caso europeo*, in «Nuova DWF», 3, aprile-giugno 1977, pp. 7-33

## 4. SITOGRAFIA

ARIA Matteo, *Dono, hau e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss*, [http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com\\_content&view=article&id=88:dono-hau-e-reciprocita-alcune-riletture-antropologiche-di-marcel-mauss&catid=47:culture-del-dono&Itemid=68](http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=88:dono-hau-e-reciprocita-alcune-riletture-antropologiche-di-marcel-mauss&catid=47:culture-del-dono&Itemid=68), consultato il 7 febbraio 2014

BELLAVITIS Anna, *Introduzione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Asaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Asaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), consultato il 6 maggio 2011



GULLINO Giuseppe, Voce «*Corner, Federico*», Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 29, (1983), [http://www.treccani.it/enciclopedia/federico-corner\\_res-44ddc14e-87eb-11dc-8e9d-0016357eee51\\_\(Dizionario\\_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/federico-corner_res-44ddc14e-87eb-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario_Biografico)/), consultato il 06 marzo 2014

MEDIOLI Francesca, *Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune questioni più generali*, <http://centaur.reading.ac.uk/28074/2/Tarabotti%20fra%20storia.pdf>, consultato il 28 marzo 2014

MEDIOLI Francesca, *Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione*, in *Atti del Convegno Donne a Venezia. Spazi di libertà e forme di potere (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, 8-10 maggio 2008, [http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=39%3Asaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66](http://www.storiadivenezia.net/sito/index.php?option=com_content&view=article&catid=39%3Asaggi&id=103%3Adonne&Itemid=66), consultato il 6 maggio 2011

VENTURELLI Piero, *Qualche osservazione su "mito" di Venezia e governo misto tra Basso Medioevo e Rinascimento*, [http://www.bibliomanie.it/mito\\_venezia\\_governo\\_misto\\_venturelli.htm](http://www.bibliomanie.it/mito_venezia_governo_misto_venturelli.htm), consultato il 23 marzo 2014.